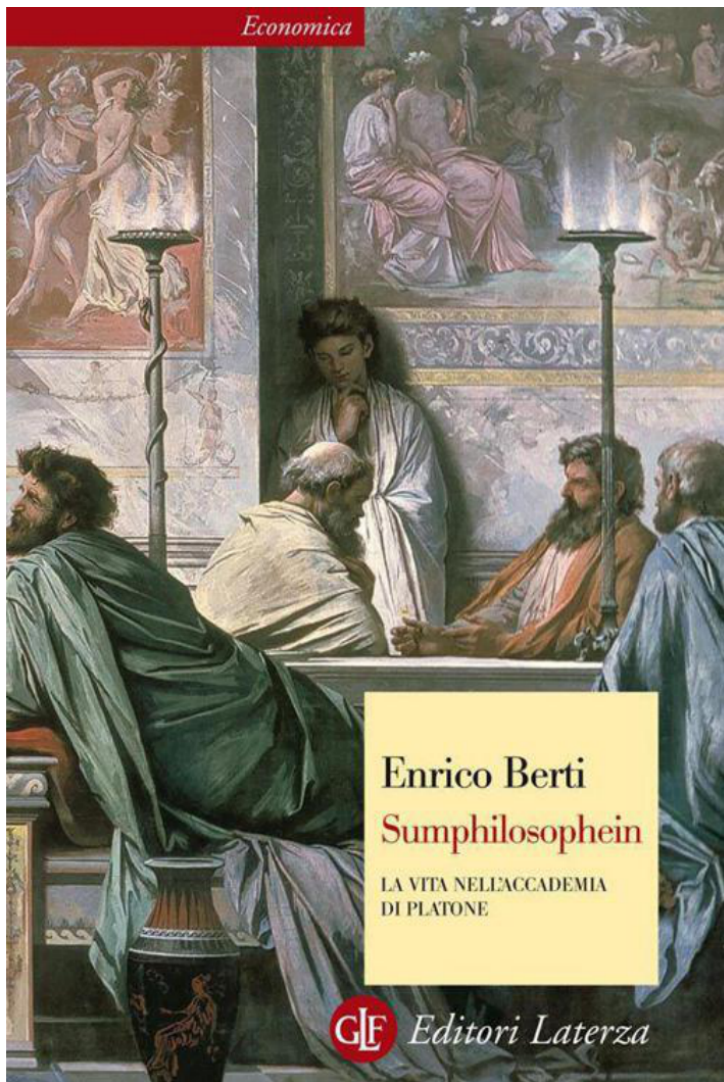


Economica



Enrico Berti
Sumphilosophiein

LA VITA NELL'ACCADEMIA
DI PLATONE



Editori Laterza

Ladri di Biblioteche



eBook Laterza

Enrico Berti

Sumphilosophiein

La vita nell'Accademia di Platone

 *Editori Laterza*

Per una visualizzazione ottimale si consiglia l'utilizzo del font Times New Roman

© 2011, Gius. Laterza & Figli

Edizione digitale: settembre 2013

www.laterza.it

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Realizzato da Graphiservice s.r.l. - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN 9788858103760

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata

Introduzione

E quello in cui per ciascuno consiste l'esserci, ciò per cui [gli uomini] desiderano vivere, è proprio ciò in cui vogliono passare il loro tempo con gli amici; per questo vi è chi beve insieme, altri giocano a dadi, altri fanno ginnastica in comune o vanno a caccia, o fanno insieme filosofia (sumphilosophousin). E tutti passano la loro giornata facendo quella cosa che amano sopra ogni altra, tra tutte quelle che compongono una vita¹.

Nello scrivere queste parole Aristotele non poteva avere dimenticato i vent'anni da lui trascorsi nell'Accademia di Platone, dove ebbe la più grande occasione di tutta la sua vita, quella di fare filosofia insieme (sumphilosophein) con gli amici. Anch'egli infatti fondò una scuola, il Liceo, ma vi trascorse appena undici anni (334-323 a.C.), in un'età – dopo i 50 – nella quale ormai non nascono più grandi amicizie, o almeno amicizie paragonabili a quelle dell'adolescenza. Nell'Accademia egli era entrato a 17 anni e vi era rimasto sino a 37, cioè fino alla morte di Platone, e gli “amici” a cui si riferisce non potevano essere che Platone e gli altri suoi scolari, da lui chiamati “amici” (philoï andres) già all'inizio dell'Etica Nicomachea, nel passo famoso in cui, accingendosi a criticare la platonica Idea del bene, dichiara “dato che siamo filosofi, anche se entrambi ci sono cari [la verità e gli amici], è cosa sacra dare la preferenza alla verità”², malamente tradotto in latino con *amicus Plato, sed magis amica veritas*.

È questa la prima volta che il verbo sumphilosophein compare nella letteratura greca antica, e vi compare per indicare la concezione aristotelica di “quello in cui per ciascuno consiste l'esserci”, di “ciò per cui gli uomini desiderano vivere”, ossia della felicità. La massima felicità, dunque, per i filosofi non è solo “fare filosofia” (philosophein), ma farla insieme con (sun) gli amici, cosa di cui Aristotele aveva fatto esperienza nell'Accademia, dove si “passavano le giornate” facendo la cosa che si amava “sopra ogni altra tra tutte quelle che compongono una vita”. La vita nell'Accademia, appunto, è quanto ci proponiamo di ricostruire, o meglio quella parte della vita nell'Accademia che era dedicata al fare filosofia insieme, cioè le discussioni, i dibattiti, le ricerche comuni.

Che si faceva nell'Accademia di Platone? Chi c'era? Di che si discuteva? Quali idee vi sono nate? E come vi sono nate? Quale valore ha dunque avuto questa scuola, la prima vera scuola di filosofia, fondata e diretta da un filosofo della grandezza di Platone e frequentata per vent'anni dal suo non meno famoso discepolo, Aristotele, “il maestro di color che sanno”?

Cercheremo di rispondere a queste domande basandoci sulle scarse notizie storiche provenienti dall'antichità, ma soprattutto sulle opere disponibili di quanti hanno partecipato a quella straordinaria esperienza, siano esse i dialoghi di Platone o i trattati di Aristotele, o siano i frammenti di entrambi questi protagonisti e degli altri filosofi che li affiancarono nei circa quarant'anni trascorsi tra la fondazione della scuola e la morte di Platone.

Ma prima di ogni altra fonte è necessario richiamare, per dare un'idea dell'atmosfera che dovette regnare nella scuola di Platone, le parole con cui lo stesso maestro probabilmente la rievocava:

Questa mia non è una scienza come le altre: essa non si può in alcun modo comunicare, ma come fiamma s'accende da fuoco che balza; nasce d'improvviso nell'anima dopo un lungo periodo di discussioni sull'argomento e una vita vissuta in comune, e poi si nutre di sé medesima³.

Il “lungo periodo di discussioni sull'argomento”, reso possibile da “una vita vissuta in comune”, è appunto l'espressione di quanto accadeva nell'Accademia, ed era la condizione da cui nacquero non tanto la filosofia dello stesso Platone, che almeno all'inizio fu la condizione che rese possibile il sorgere della scuola, quanto gli ulteriori sviluppi di questa e le filosofie dei suoi scolari, non solo dei meno noti, come Speusippo e Senocrate, ma anche del grande Aristotele, nonché le più importanti teorie scientifiche, matematiche, geometriche ed astronomiche dell'antichità, formulate da Eudosso di Cnido, Callippo di Cizico, Eraclide Pontico, Filippo di Opunte e Teofrasto.

Il modo in cui si svolgevano tali discussioni è anch'esso evocato da Platone nella stessa occasione, la Lettera VII, che è una specie di autobiografia da lui scritta pochi anni prima della morte o, come qualcuno sostiene, una sua biografia scritta da qualche discepolo a lui particolarmente vicino:

Insieme si apprendono queste cose, e la verità e la menzogna dell'intera sostanza, dopo gran tempo e con molta fatica, come ho detto in precedenza; allora a stento, mentre ciascun elemento (nomi, definizioni, immagini visive e percezioni), in confutazioni amichevoli (en eumenesin elenchois) e con domande e risposte fatte senza ostilità (erôtêseis kai aprokrisisin), viene sfregato con gli altri, avviene che l'intuizione e l'intellezione di ciascuno brillino a chi compie tutti gli sforzi che può fare un uomo⁴.

Dunque domande, risposte, amichevoli confutazioni. Pare che all'inizio di ogni discussione Platone ponesse un problema e invitasse i suoi amici a proporre delle soluzioni (“ipotesi”); poi che ciascuna soluzione proposta venisse sottoposta a severo esame mediante domande, risposte e, appunto, tentativi di confutazione, cioè di riduzione a contraddizione, in modo che la soluzione capace di rivelarsi più resistente a “tutte le confutazioni” potesse essere, almeno

provvisoriamente, considerata come vera.

A questo metodo Platone aveva già alluso nella Repubblica, il suo dialogo più famoso, dove aveva definito il “dialettico” – che per lui era il filosofo, perché la scienza suprema, cioè la sua filosofia, era da lui detta “dialettica” – , indicando per via di negazione, cioè come “non dialettico”, nei seguenti termini:

chi, come in battaglia, passando attraverso tutte le confutazioni (dia pantôn elenchôn diexiôn) e sforzandosi di confutare non secondo opinione ma secondo realtà, non riesce tuttavia a superare tutti questi ostacoli con adeguato ragionamento⁵.

Dunque il dialettico è colui che “passa attraverso tutte le confutazioni”, cioè che sottopone le sue ipotesi all’esame degli altri, i quali cercano in tutti i modi di confutarlo. Solo la tesi che riesce a superare “tutte” le confutazioni può considerarsi fondata su un “ragionamento adeguato”.

Abbiamo notizia di almeno quattro grandi problemi posti da Platone ai suoi amici, intorno ai quali si accesero dispute nell’Accademia e si prospettarono soluzioni destinate a durare nei secoli. Il primo è un problema che oggi chiameremmo di astronomia, senza dimenticare che l’astronomia, come scienza matematica, era per Platone una propedeutica alla dialettica, cioè alla filosofia. Si tratta del problema di come “salvare i fenomeni” celesti, cioè come spiegare i movimenti apparentemente irregolari dei pianeti, riconducendoli a movimenti regolari, vale a dire circolari. In esso si cimentarono, dando risposte diverse, gli astronomi Eudosso e Callippo, poi Aristotele, Eraclide Pontico e forse Filippo di Opunte. Dalla loro discussione uscirono teorie astronomiche destinate a durare per secoli o addirittura per millenni, ma soprattutto la loro discussione è forse il primo esempio che conosciamo di disputa autenticamente scientifica, anche nel senso moderno del termine. Questo dibattito, dunque, riguardava i “fenomeni” (ta phainomena), cioè “le cose che appaiono”, soprattutto quelle che appaiono in cielo, perché colpiscono più di tutte le altre.

Il secondo è un problema di filosofia, il problema per eccellenza della filosofia di Platone, cioè perché dobbiamo ammettere l’esistenza delle Idee, vale a dire l’esistenza di un mondo diverso da quello in cui viviamo, e considerarlo il vero mondo, la vera realtà, di cui questo nostro mondo sarebbe soltanto un’immagine. Chi oggi considerasse questo come un problema del tutto inattuale, anzi strano, dimenticherebbe che le Idee rappresentavano da un lato verità “eterne”, cioè intemporal, quali sono ad esempio anche oggi le verità matematiche, e dall’altro rappresentavano “valori” nei quali ancor oggi continuiamo a credere, quali la giustizia, il coraggio, l’amicizia, la saggezza, il bene. Era importante, dunque, stabilire quale tipo di esistenza avessero simili realtà, e dalle scelte che i diversi partecipanti

fecero derivarono alcune tra le più importanti correnti della filosofia occidentale, quali l'idealismo, il realismo, l'empirismo.

Il terzo è il problema della filosofia *tout court*, cioè il problema dei principi. La filosofia è nata come ricerca dei principi con i primi filosofi, Talete, Anassimandro, Eraclito, Empedocle, gli Atomisti. Dopo la parentesi critica rappresentata dai Sofisti e da Socrate essa è tornata, con Platone, a interrogarsi sui principi, che nel suo caso erano anzitutto i principi delle Idee; ma poi non ha più smesso di farlo, perché ancora oggi i problemi riguardanti le realtà ultime sono collocati al di là della competenza delle scienze e quindi sono considerati problemi tipici della filosofia. Ebbene, tutti i principali membri dell'Accademia proposero una loro concezione dei principi, ciascuna diversa dall'altra, alcune destinate, come quella di Aristotele, a durare per millenni.

Infine un quarto problema della cui discussione nell'Accademia abbiamo notizia è quello del piacere, cioè se il piacere sia un bene, e persino se il piacere sia il bene. L'etica degli antichi era meno sofisticata di quella dei moderni: non si chiedeva quali sono i nostri doveri, qual è la legge morale, come dobbiamo comportarci. Essa partiva dalla constatazione immediata che tutti gli esseri umani, anzi tutti i viventi, compresi gli animali, tendono al piacere, e perciò si chiedeva se il piacere è anche un bene, se vale la pena di assumerlo come criterio delle proprie azioni, come fine della propria vita. Tale domanda fu posta da Platone ai suoi amici e questi gli diedero risposte diverse: Eudosso non esitò a identificare il piacere col bene supremo, Speusippo invece negò che il piacere fosse un bene, Platone stesso inclinò a concepire la vita migliore come un misto di piacere e di saggezza, Aristotele concluse che il piacere è sicuramente un bene, ma non è il bene supremo, cioè la felicità, bensì il segno che questa è stata raggiunta. Non c'è dubbio che una simile discussione possa interessare anche gli uomini d'oggi: essa riguarda, infatti, il governo di sé stessi.

Ma, oltre a ciò che si faceva all'interno dell'Accademia, è interessante ricostruire i rapporti che gli Accademici avevano col mondo esterno. L'Accademia era nata infatti, come vedremo, soprattutto per formare degli uomini politici, cioè capaci di governare la città (*polis*) nel modo migliore, quello descritto dallo stesso Platone nella Repubblica. Perciò Platone più di tutti, ma anche gli altri Accademici, si impegnarono nel governo della città, prendendovi parte direttamente, dove e quando potevano, oppure cercando di consigliare, esortare, guidare i governanti. Così fece Platone nei confronti dei tiranni di Siracusa, prima, e dei governanti di Atene poi, ma così faceva anche il suo rivale Isocrate, capo della scuola concorrente con l'Accademia di Platone, nei confronti di Atene e delle città dell'isola di Cipro, e così fece anche Aristotele, rivolgendosi

anche lui alle città di Cipro, in concorrenza con Isocrate. Ma tutti gli Accademici dovettero fare i conti con il regno di Macedonia, la grande potenza che stava nascendo nel mondo antico contemporaneamente con l'Accademia di Platone, del cui più famoso monarca, Alessandro, un accademico, cioè Aristotele, sarebbe divenuto il maestro.

I. Vita di scuola

1. Il tempo

Di ritorno ad Atene dai suoi viaggi, Platone faceva scuola nell'Accademia. È questo un ginnasio fuori le mura, ricco d'alberi, così chiamato a causa di un certo eroe Ecademo, come dice anche Eupoli nei *Disarmati*: “negli ombrosi viali del divino Ecademo”. Inoltre Timone dice riferendosi a Platone: “A tutti era guida l'amplissimo, ma oratore dall'accento soave, simile alle cicale che dall'albero di Ecademo voce melodiosa effondono”. Prima infatti si chiamava Ecademia con la e¹.

Così narra Diogene Laerzio, il biografo dei filosofi antichi, peraltro di epoca tarda (II-III secolo d.C.), e quindi di dubbia attendibilità. Ma non sembra vi sia motivo di dubitare della realtà di questa scuola, destinata a diventare la più famosa scuola di filosofia di tutta la storia e a dare il proprio nome alle più prestigiose istituzioni culturali del mondo.

“Di ritorno ad Atene dai suoi viaggi”. Sappiamo che Platone, dopo la morte di Socrate (399 a.C.) – il tragico evento con cui si aprì il IV secolo a.C. –, intraprese una serie di viaggi, recandosi dapprima a Megara presso il socratico Euclide, poi a Cirene presso il matematico Teodoro, poi in Egitto presso i sacerdoti di quell'antico paese, infine in Italia, presso i Pitagorici, ed a Siracusa, presso il tiranno Dionisio il Vecchio. Con quest'ultimo Platone ebbe una discussione, in cui sostenne che il diritto a governare spettava non al più forte, ma a chi era preminente per virtù. Dionisio si sentì offeso e, adirato, disse: “Le tue parole sanno di rimbambimento senile”; al che Platone rispose: “E le tue sanno di tirannide”. Queste parole – narra Diogene Laerzio – irritarono il tiranno a tal punto che questi concepì il disegno di uccidere Platone, ma desistette da tale proposito per intervento di suo cognato Dione, e decise di consegnare Platone a uno spartano, un certo Pollide, perché lo vendesse come schiavo. Quegli infatti lo portò ad Egina e lo mise sul mercato. Così Platone fu acquistato per venti, o trenta, mine da un filosofo, Anniceride, della scuola socratica di Cirene, il quale poi non accettò di essere rimborsato né dagli amici di Platone né da Dione, anzi – sempre secondo Diogene – comprò per Platone il piccolo giardino che si trova nell'Accademia².

Secondo una fonte più antica, la *Storia dei filosofi* di Filodemo di Gadara, filosofo epicureo del I secolo a.C., la cui opera è stata trovata in un papiro di Ercolano, Platone si sarebbe recato a Siracusa subito dopo la morte di Socrate, ma ciò contrasta con altre fonti antiche, quali la *Lettera VII* attribuita allo stesso Platone (che, anche se non

fosse autentica, dovrebbe comunque riportare notizie storicamente attendibili), dove l'autore dichiara di essere andato a Siracusa a 40 anni³, cioè nel 387 a.C. (Platone era nato, infatti, nel 427). Più attendibile sembra invece Filodemo quando riferisce il modo in cui Platone lasciò Siracusa. Anch'egli, infatti, narra di uno screzio tra Dionisio il Vecchio e Platone – perché, alla domanda del tiranno su chi fosse felice, Platone non fece il suo nome –, ma attribuisce a Dionisio solo l'intenzione di rispedire Platone a casa sua, affidandolo ad alcuni mercanti spartani che facevano vela per Atene. Furono questi che, giunti ad Egina, decisero di vendere Platone come schiavo, senza sapere chi fosse, per il solo fatto che era ateniese. Platone fu così comprato da Anniceride, al quale rivelò la propria identità, promettendogli grande riconoscenza qualora fosse stato rimesso in libertà⁴.

Atene, allora, era ancora una delle più importanti città greche, che si era ripresa dalla sconfitta nella guerra del Peloponneso, in cui pure aveva perduto la sua egemonia, e aveva riacquisito una certa supremazia marittima sul mondo greco, avvalendosi del periodo di relativa tranquillità seguito alla cosiddetta pace di Antalcida (386 a.C.), cioè la pace imposta dal re di Persia ai Greci. Ad ovest della Grecia si era affermato il dominio di Dionisio di Siracusa, che aveva conquistato quasi tutta la Sicilia, la Calabria e parte della Puglia. Nel Mediterraneo orientale era aperta la questione di Cipro, contesa tra la dinastia greca degli Evagoridi e i re persiani, mentre a nord della Grecia andava acquistando importanza sempre maggiore il regno di Macedonia. Negli anni '80 e '70 del IV secolo declinò l'egemonia spartana e si ebbe l'ascesa di Tebe, che, grazie a Pelopida ed Epaminonda, inventori della "falange", sconfisse a Leuttra gli Spartani (371 a.C.), inaugurando la propria egemonia sulle città greche. Atene seppe destreggiarsi abilmente tra Spartani e Tebani, mantenendo la propria autonomia e concedendosi al proprio interno un periodo di sviluppo economico e di stabilità politica, che durò anche negli anni '60 e '50. Nella battaglia di Mantinea (362 a.C.) gli Ateniesi si schierarono con gli Spartani contro i Tebani e furono sconfitti, ma senza gravi conseguenze. Negli anni '50 il potere politico ad Atene fu in mano del banchiere Eubulo, che governò abilmente la città mediante elargizioni e organizzazione di spettacoli.

Dal punto di vista culturale la città aveva vissuto, tra il V e il IV secolo, le dispute tra i Sofisti, il processo a Socrate e, in seguito, la nascita e lo sviluppo delle scuole dei Socratici, da noi detti "minori" proprio in confronto a Platone, cioè la scuola ascetica di Antistene, divenuta poi "cinica" con Diogene di Sinope, la scuola dialettica di Euclide di Megara e la scuola edonistica di Aristippo di Cirene, tutti (tranne Diogene) di qualche anno più vecchi di Platone. Ma ad Atene

era influente lo storico Senofonte, anche lui allievo e biografo di Socrate, esiliato dalla città per le sue simpatie verso Sparta, di cui aveva guidato i diecimila fanti nella ritirata da lui stesso descritta nell'Anabasi. Suo figlio tuttavia, di nome Grillo, partecipò nel 362 alla battaglia di Mantinea tra le file della cavalleria ateniese e, in seguito alla sua morte, si guadagnò gli elogi di parecchi oratori ateniesi, tra cui Isocrate.

Questi, più vecchio di Platone e forse già discepolo di Gorgia, aveva fondato una scuola di retorica proprio ad Atene intorno, pare, al 390. Avendo probabilmente letto l'attacco contro la retorica mosso da Platone nel Gorgia – dove la retorica è paragonata all'adulazione e alla culinaria –, Isocrate scrisse a sua volta un discorso Contro i Sofisti, in cui accomunava sotto questo nome Antistene e Platone, accusandoli di perdersi in vane dispute. Successivamente, in un altro discorso intitolato Elena, Isocrate moderò il suo giudizio su Platone, riconoscendogli, probabilmente in seguito alla fondazione dell'Accademia, un intento anche educativo di formazione politica. Nel 380 Isocrate divenne famoso per un discorso, il Panegirico, in cui esortò tutti i Greci ad unirsi contro i Persiani, inaugurando così l'ideale panellenico. Platone a sua volta, nel Fedro, la cui composizione dovette risalire agli anni '70, moderò il giudizio sulla retorica, ammettendo che questa potesse anche essere, se intrecciata con la dialettica, una vera e propria arte, e riconobbe ad Isocrate una qualche forma di sapere (tis philosophia)⁵.

2. Il luogo

In quel tempo l'Accademia era, come abbiamo visto, un ginnasio, cioè una palestra in cui i giovani ateniesi si recavano per fare ginnastica, situata in un grande giardino, o parco alberato, fuori dalle mura di Atene. Le ricerche archeologiche più recenti hanno accertato che col nome di Accademia veniva indicata, sin dal tempo di Solone, una vasta zona di proprietà pubblica, delimitata da un muro perimetrale, includente antichi luoghi di culto e un ginnasio, situata a nord-ovest dal centro della città, nei pressi dell'antico villaggio di Colono – dove era nato Sofocle, che ne aveva fatto la scena del suo Edipo a Colono –, a sei stadi (circa 1.200 metri), o più probabilmente a mille passi romani (circa 1.500 metri), dall'antica porta del "Dipylon" (letteralmente "porta doppia"). Questa è ancora visibile oggi, ma non esisteva al tempo di Platone, perché fu costruita da Licurgo (338-326 a.C.) al posto dell'antica porta di Thria, che faceva parte delle mura della città costruite da Temistocle nel V secolo. Uscendo dal Dipylon oggi si percorre la "via Accademia" (odos Akadêmias) e, attraversando l'antico cimitero del Ceramico, ricco di superbe tombe dei cittadini più illustri di Atene sin dal tempo di Platone, si può giungere nel sito dell'antica scuola fondata dal filosofo, attualmente periferia suburbana, luogo di scavi periodici⁶.

Come hanno messo in luce gli scavi più recenti, la strada che porta dal Dipylon all'Accademia aveva inizio dall'antica agorà, la piazza centrale di Atene, e nel suo primo tratto costituiva il percorso delle Panatenee, festività funerarie celebrate per mezzo di processioni, corse e giochi atletici. L'itinerario dall'agorà all'Accademia, attraverso la porta del Dipylon e la via che passava in mezzo al Ceramico, doveva costituire dunque un percorso tradizionale per gli Ateniesi, che si recavano all'Accademia per partecipare o assistere alle gare sportive celebrate in occasione delle Panatenee. In essa dovevano tenersi anche parate di cavalleria e raduni militari. All'interno della vasta zona denominata Accademia, Platone, oltre ad avere installato la propria scuola nel ginnasio, che era un edificio circondato da colonne, doveva avere acquistato un terreno ed avervi costruito un altro edificio, non molto lontano dal ginnasio, verso il villaggio di Colono, dove probabilmente abitava lui stesso. Nel parco dovevano poi esserci un tempio consacrato alle Muse, una statua dedicata all'eroe Accademo, altre statue (ad Atena, ad Apollo) e, dopo la morte di Platone, la sua tomba.

Narra infatti Diogene Laerzio che Platone, dopo il ritorno dal suo primo viaggio a Siracusa, fece scuola nell'Accademia⁷, ma poi dice anche che Platone dapprima praticò la filosofia nell'Accademia e poi si ritirò nel giardino, che si trova nei pressi di Colono, cioè non lontano

dall'Accademia stessa⁸. Ciò può voler dire che per la maggior parte della sua vita Platone insegnò nell'Accademia, cioè nel ginnasio, dove si riunivano tutti i suoi allievi, mentre nei suoi ultimi anni si ritirò nella sua proprietà, cioè nel terreno da lui acquistato e nel quale aveva costruito un edificio, da dove poteva tuttavia continuare a recarsi nell'Accademia per farvi scuola o per conversare con amici e discepoli.

È possibile che questo terreno sia uno dei due fondi di cui si parla nel testamento di Platone, probabilmente quello da lui lasciato in eredità al giovane Adimanto (forse suo nipote, figlio del fratello Glaucone o dell'omonimo fratello Adimanto), con l'ingiunzione di non venderlo né permutarlo⁹. Poiché, infatti, si sa che Platone, alla sua morte, fu sepolto nell'Accademia, è probabile che questa comprendesse il terreno da lui lasciato in eredità con i suddetti vincoli. Sempre Diogene racconta che, alla morte di Platone, un persiano di nome Mitridate fece collocare nell'Accademia una statua-ritratto di Platone e la dedicò alle Muse¹⁰.

3. Le persone

Filodemo ci ha trasmesso anche il più antico elenco di scolari di Platone, che si suppone abbiano frequentato l'Accademia. Questi sono, nell'ordine:

1. Speusippo, nipote di Platone (figlio della sorella Potone) e suo successore nella direzione dell'Accademia;
2. Senocrate di Calcedonia, successore di Speusippo;
3. Eraclide di Eraclea nel Ponto;
4. Aminta, compatriota di Eraclide, quindi anch'egli di Eraclea nel Ponto;
5. Menedemo di Pirra;
6. Estieo di Perinto;
7. Aristotele di Stagira, di cui ci occuperemo a lungo;
8. Cherone di Pellene;
9. Dione di Siracusa, il cognato di Dionisio il Vecchio, che combatté Dionisio il Giovane;
10. Ermodoro di Siracusa, biografo di Platone;
11. Erasto di Scepsi, che alla morte di Platone sarebbe andato con Corisco e Aristotele ad Asso;
12. Asclepiade, che con Erasto avrebbe scritto le Memorie di Platone;
13. Timolao di Cizico;
14. Calligene;
15. Timolao di Atene;
16. Archita di Taranto, famoso pitagorico, conosciuto da Platone nel suo viaggio in Italia;
17. Chione, che eliminò il tiranno Clearco di Eraclea;
18. Pitone di Aino;
19. Eraclide di Aino, che con Pitone uccise il tiranno tracio Coti e per questo con lui ottenne dagli Ateniesi la cittadinanza e una corona d'oro.

Inoltre Filodemo afferma che nell'Accademia c'erano anche due donne, ma in veste maschile, le quali da altre fonti risultano essere Lastenia di Mantinea e Assiotea di Fliunte. Infine, secondo Filodemo, Platone ebbe come ospite un caldeo, il quale, in una notte in cui Platone aveva la febbre, volle intonare, accompagnato da una schiava, un canto della sua terra, ma fu interrotto da Platone che giudicò il suo canto troppo barbaro¹¹.

Una lista un po' diversa si trova in Diogene Laerzio, il quale vi aggiunge Filippo di Opunte, il segretario di Platone, che probabilmente scrisse l'Epinomis (appendice alle Leggi, ultimo dialogo di Platone), Amicla di Eraclea (forse da identificarsi con l'Aminta della lista precedente), Corisco di Scepsi, compatriota di Erasto, un certo

Eveone di Lampsaco, Ippotale e Callippo di Atene, Demetrio di Anfipoli. Poi Diogene riferisce che secondo alcuni anche Teofrasto, il futuro allievo e successore di Aristotele, avrebbe frequentato l'Accademia, nonché due oratori di Atene, Iperide e Licurgo¹². Da altre fonti risulta che probabilmente frequentò l'Accademia, non come allievo, ma come collega di Platone, anche Eudosso di Cnido, il grande matematico e astronomo, di cui ci occuperemo in seguito, e la frequentò anche, nella stessa veste di collega, un medico di scuola siciliana, probabilmente il pitagorico Filistione di Locri. Si tratta dunque di una ventina di discepoli, più alcuni colleghi e queste due misteriose donne, che non volevano essere riconosciute come tali, probabilmente perché ritenute in Atene inadatte a fare filosofia, ma tuttavia erano accettate da Platone, il quale nella Repubblica mostra di non fare differenze di genere. Da altre fonti risulta inoltre che frequentò l'Accademia come discepolo di Platone l'eunuco Ermia, che poi sarebbe diventato signore di Atarneo, in Asia Minore, e avrebbe dato in moglie ad Aristotele sua nipote Pizia.

Per capire i motivi che potevano indurre un giovane ad entrare nell'Accademia, può essere utile un brano di Temistio, peraltro molto tardo (IV secolo d.C.), il quale racconta che Assioatea, una delle due donne menzionate da Filodemo, dopo aver letto la Repubblica di Platone, si mise in viaggio dall'Arcadia, regione in cui si trovava la sua città, per recarsi ad Atene, dove si dedicò all'ascolto di Platone, tenendo nascosto il fatto di essere donna, analogamente a quanto aveva fatto Achille presso Licomede, quando aveva nascosto di essere uomo. La stessa cosa fece un contadino di Corinto, identificabile con un certo Nerinto, cui Aristotele intitolò un suo dialogo andato perduto, il quale, dopo aver letto il Gorgia, lasciò perdere il suo campo e le sue viti e "affidò la sua anima" a Platone¹³.

Non sembra che tutte queste persone abitassero nell'Accademia; forse non vi abitava nemmeno Platone, che doveva aver casa, come abbiamo visto, nei pressi di Colono, peraltro non lontano dall'Accademia. Ma tutte vi si recavano, forse quotidianamente, per intrattenersi col maestro sotto gli ombrosi alberi (platani, secondo una tradizione) e conversare con lui e tra loro di filosofia. Un famoso mosaico del Museo Archeologico di Napoli (cfr. infra, fig. 1), che secondo alcuni studiosi raffigura l'Accademia, mostra Platone seduto sotto un albero, circondato dai discepoli, alcuni dei quali (forse Aristotele) tengono in mano dei rotoli da leggere, mentre dietro di lui si scorgono le colonne di un tempio, forse quello dedicato alle Muse, e sullo sfondo si vede Atene cinta da mura con una porta (il Dipylon)¹⁴.

Chi erano questi discepoli di Platone? Il primo che viene menzionato da Filodemo è Speusippo, figlio della sorella di Platone. Non si conosce la sua data di nascita, ma è probabile che fosse più

giovane di Platone di una ventina d'anni e che pertanto fosse entrato nell'Accademia sin dalla fondazione di questa. Si conosce invece esattamente la sua data di morte, cioè il 339 a.C., perché Filodemo scrive che “succedette a Platone, benché malato, nella direzione della scuola” e che “morì dopo aver tenuto per otto anni la direzione della scuola”. Sappiamo che Platone morì nel 347 a.C. Probabilmente fu lui a designare Speusippo suo successore, sia perché suo nipote, e quindi tale da garantire che la proprietà in cui sorgeva la scuola restava nella famiglia, sia perché probabilmente più vecchio degli altri discepoli, sia infine perché particolarmente dotato. Scrive infatti sempre Filodemo, basandosi su fonti antiche, che Speusippo “aveva una natura e una forza lavorativa degne di memoria. Non solo infatti fece ricerche in ogni possibile campo e fece una esposizione esauriente di tutto, ma...”, e qui il papiro è lacunoso¹⁵.

Se è vero che Speusippo fu scelto in considerazione del suo ingegno, ciò rivela che Platone doveva essere molto generoso, perché, come vedremo, Speusippo era tutt'altro che un discepolo ortodosso, cioè fedele alla dottrina del maestro, in quanto rifiutava la dottrina delle Idee, che è la più famosa delle dottrine di Platone, e collocava al posto delle Idee i numeri matematici. O forse, come ha sostenuto Cherniss, non esisteva un'ortodossia accademica, e nella scuola di Platone vigeva la più completa libertà di pensiero¹⁶. In questo l'Accademia si sarebbe differenziata dalla scuola pitagorica, che invece teneva moltissimo all'ortodossia. Lo stesso Filodemo riferisce che “Speusippo aveva un animo molto più debole di coloro che si abbandonano alla mollezza e, poiché si lasciava vincere dal piacere, gli si erano indebolite le articolazioni”. Questa debolezza d'animo e questa tendenza al piacere sembrano contrastare con la dottrina di Speusippo, riferita da Aristotele, secondo la quale il piacere non è affatto un bene. Ma forse Speusippo teneva ben distinto il piano teorico da quello pratico.

Una tradizione biografica ostile, che nell'antichità non mancava mai per qualunque filosofo, riportata da Diogene Laerzio, racconta che Speusippo aveva un debole per una delle due donne che frequentavano l'Accademia, cioè Lastenia, e che questa sua passione lo esponeva alla derisione di Dionisio il Giovane, il quale gli avrebbe scritto sarcasticamente “dalla tua discepola arcade è lecito apprendere la tua sapienza”¹⁷. Lo stesso Diogene Laerzio aggrava ulteriormente il quadro riferendo, sia pure da altra fonte, che Speusippo avrebbe detto a un ricco innamoratosi di una donna brutta: “che te ne fai? Te ne trovo io una più bella per dieci talenti”¹⁸. Per fortuna Plutarco rimedia a questa tradizione ostile, spiegando che Speusippo era licenzioso e sfrenato in gioventù, ma poi Platone sarebbe riuscito a convertirlo con l'esempio, ispirandogli il desiderio di imitarlo e di darsi alla filosofia¹⁹,

mentre un'altra fonte antica riferisce addirittura che Platone avrebbe dato in moglie a Speusippo la più grande delle sue quattro nipotine, con una bella dote di trenta mine²⁰.

Sempre Plutarco racconta che Speusippo, il quale si era recato a Siracusa con Platone in occasione del secondo viaggio di quest'ultimo ed era diventato anche lui amico di Dione, avrebbe partecipato alla guerra di Dione contro Dionisio per liberare la Sicilia, guerra a cui parteciparono anche altri Accademici e da cui invece si astenne Platone, sia perché troppo vecchio sia per riguardo all'ospitalità un tempo ricevuta da Dionisio²¹. A favore dell'impegno politico di Speusippo c'è anche la notizia, proveniente da altra fonte, secondo la quale egli avrebbe scritto una lettera al re Filippo di Macedonia, col quale evidentemente doveva essere in buoni rapporti, rimproverandolo perché parlava di Platone e ricordandogli che questi aveva in parte contribuito al suo potere inviando il discepolo Eufreo di Oreo al re Perdicca, predecessore di Filippo sul trono macedone, per convincerlo a dividere il suo regno con Filippo²².

In ogni caso il ravvedimento di Speusippo dalle licenze giovanili non gli servì a preservare la salute, perché si racconta che negli ultimi anni della sua vita egli fosse del tutto paralizzato e si facesse portare all'Accademia in lettiga – il che significa che non vi abitava –, tanto che un giorno incontrò lungo il percorso Diogene il cinico, il quale al saluto di Speusippo (“salute!”) rispose che non poteva dire altrettanto di lui, che si ostinava a rimanere in vita in quelle condizioni. Secondo la stessa tradizione, infatti, Speusippo, preso dallo sconforto, avrebbe posto volontariamente fine alla sua vita²³. Secondo Diogene Laerzio, Speusippo avrebbe scritto numerosi dialoghi, sulla ricchezza, sul piacere, sulla giustizia, sulla filosofia, sull'amicizia, sugli dèi, sull'anima, e vari trattati (divisioni, ipotesi, definizioni), dedicati spesso al tema dei “simili”.

Alla morte di Speusippo ci fu nell'Accademia una specie di votazione per eleggere il nuovo scolarca e, secondo Filodemo, “i giovani elessero Senocrate di Calcedonia, mentre Aristotele era in viaggio in Macedonia e invece Menedemo di Pirra e Eraclide Pontico furono battuti per pochi voti”²⁴. Nessuno di questi candidati era ateniese, dunque l'Accademia sarebbe passata comunque nelle mani di uno straniero. Senocrate era probabilmente il più anziano, essendo nato nel 395/396 a.C. e quindi avendo dodici anni più di Aristotele. Il fatto tuttavia che subito dopo il suo nome venga citato quello di Aristotele, con la precisazione che questi non era ad Atene, significa che Aristotele poteva essere un serio candidato alla successione di Speusippo, in nome di quella libertà di pensiero che abbiamo già visto caratterizzare l'Accademia. Di tale libertà tuttavia non si servì Senocrate, il quale, come vedremo, cercò di conciliare la filosofia di

Platone con quella di Speusippo, e quindi di andare d'accordo con entrambi i suoi predecessori, identificando le Idee con i numeri matematici. Secondo Filodemo i membri dell'Accademia preferirono Senocrate perché stimavano molto la sua assennatezza. In ciò dunque Senocrate avrebbe rivelato un carattere opposto a quello di Speusippo, dimostrando anche una notevole resistenza fisica, la quale gli permise di bere in una gara cento coppe di vino e di vincere in tal modo una corona d'oro messa in palio da Dionisio (a Siracusa?), che egli tuttavia collocò su una statua di Ermete, mostrando in questo modo il suo distacco dalle ricchezze.

Secondo Diogene Laerzio, relatore anche in questo caso di una tradizione biografica ostile, Senocrate, pur essendo divenuto precocemente allievo di Platone, che seguì nei viaggi in Sicilia, non godeva della stima del maestro, il quale lo avrebbe paragonato a un asino bisognoso di sprone, mentre avrebbe paragonato Aristotele a un cavallo bisognoso di freno. La stessa tradizione riferisce che Senocrate resistesse a tentazioni come quelle organizzate dai suoi allievi, i quali – anticipando di millenni la trama dell'Angelo azzurro di Heinrich Mann – gli fecero trovare nel letto una volta l'etera Frine, famosa per la bellezza delle sue nudità, e un'altra volta l'etera Laide. Non avendole nemmeno toccate, Senocrate si prese dalla prima l'insulto di essere non un uomo, ma una statua, e dai biografhi la fama di essersi procurato tagli e bruciature sul membro virile alla scopo di resistere alle tentazioni²⁵.

A differenza di Speusippo (e di Aristotele), sembra che Senocrate non fosse in buoni rapporti con la corte macedone, perché, inviato con altri ateniesi in ambasciata presso Filippo, non si lasciò corrompere da nessun dono, mostrando anche in questo modo il suo distacco dal denaro; inoltre sospese ogni sacrificio alle Muse durante l'occupazione macedone di Atene, e al governatore macedone Antipatro, che aveva stipulato un patto con gli Ateniesi, disse che quel patto era adatto a degli schiavi, non a delle persone libere²⁶.

Una tradizione ostile ad Aristotele e favorevole a Senocrate narra che, durante un'assenza di quest'ultimo da Atene, essendo Speusippo ammalato, Aristotele si dedicò a contraddire Platone, ormai ottantenne, sino al punto da costringerlo a lasciare il "peripato esterno", cioè il luogo per passeggiare che si trovava nell'Accademia, ed a ritirarsi con i suoi discepoli in casa, prendendo il suo posto nel peripato. Quando Senocrate fece ritorno nell'Accademia e si rese conto della situazione che vi si era creata, rimproverò Speusippo perché aveva permesso ad Aristotele di cacciar via Platone dal peripato, indi con ira violenta cacciò via lui stesso Aristotele da tale luogo e restituì a Platone la sua sede usuale²⁷. Di tutta questa storia probabilmente l'unico aspetto vero è il fatto che Aristotele si sarebbe opposto a

Platone già prima che questi morisse, cioè quando frequentava ancora l'Accademia, e che Senocrate avrebbe preso le parti di Platone. Ma abbiamo già visto, a proposito di Speusippo, che Platone non pretendeva dai suoi allievi una completa adesione al suo pensiero, quindi non c'era motivo per cui il dissenso di Aristotele si trasformasse in un contrasto personale.

Essendo vissuto sino a 82 anni, cioè sino al 314 a.C., Senocrate sopravvisse ad Aristotele, pur essendo più vecchio di lui, dunque resse l'Accademia per tutto il tempo in cui Aristotele insegnò nella sua scuola ad Atene, il Liceo, o Peripato (334-323 a.C.), diventando in tal modo il vero rivale di Aristotele, il quale tuttavia più di lui doveva stimare Speusippo (per non parlare di Platone, verso il quale aveva un'autentica venerazione). Ciò non impedì che alcuni Accademici, come vedremo, cercassero di conciliare le dottrine dell'Accademia, o almeno quelle di Platone, con quelle del Liceo, cioè di Aristotele.

Dopo Speusippo e Senocrate, Filodemo menziona, ben prima di Aristotele, Eraclide Pontico, probabilmente un po' più giovane di Senocrate ma un po' più vecchio di Aristotele, al quale tuttavia sopravvisse. Filodemo lo considera un allievo di Platone, e Diogene Laerzio lo presenta, oltre che come allievo di Platone, anche come uditore di Aristotele, ma non è chiaro se egli avesse ascoltato Aristotele nell'Accademia platonica, dove pure Aristotele insegnò, o nel Liceo. Certamente Eraclide fece parte della prima Accademia, che anzi aveva fama di avere retto durante il terzo viaggio di Platone a Siracusa con Speusippo e Senocrate²⁸. Indubbiamente egli doveva godere di una certa autorità nella scuola, avendo riportato pochi voti meno di Senocrate nell'elezione del successore di Speusippo. Probabilmente lasciò l'Accademia in quel momento e forse, quando Aristotele tornò ad Atene per aprirvi la sua scuola, Eraclide si associò di nuovo a lui, più come collega che come discepolo. Benché i biografi riportino sul suo conto episodi non proprio lusinghieri, come quello di aver fatto credere, con vari stratagemmi, di essere un eroe o addirittura un dio, Eraclide dovette essere un grande matematico ed astronomo, perché escogitò per primo, come vedremo, un sistema che ammetteva la rotazione della Terra sul proprio asse e la rivoluzione di alcuni pianeti intorno al Sole, idea che sarebbe stata ripresa agli inizi dell'età moderna da Tycho Brahe nel tentativo di conciliare il sistema tolemaico con quello copernicano.

Dopo Eraclide, tra i discepoli immediati di Platone, Filodemo cita Aminta, compatriota di Eraclide, Menedemo di Pirra, che pure riportò dei voti nell'elezione del successore di Speusippo e che sembra avesse scritto una specie di costituzione simile alle Leggi di Platone; Estieo di Perinto, che altre fonti citano, insieme con Eraclide Pontico, tra coloro che assistettero al corso di Platone Sul bene²⁹; Aristotele di Stagira e

Cherone di Pellene. Quest'ultimo, dopo avere frequentato l'Accademia, partecipò ai giochi Olimpici e Pitici, dove vinse più volte le gare di lotta. Inorgogliito da tale successo, lasciò l'Accademia, tornò nella sua città e ne divenne tiranno nel 331 a.C., espropriando i nobili dei loro beni e costringendone le mogli a sposare gli schiavi³⁰.

Indi Filodemo cita Dione di Siracusa, il cognato di Dionisio il Vecchio, che Platone conobbe nel suo primo viaggio a Siracusa (387 a.C.) e convertì alla sua idea di un governo della città fondato sulla filosofia. Alla morte di Dionisio il Vecchio (367 a.C.), Dione fece richiamare Platone a Siracusa dal nuovo tiranno Dionisio il Giovane, figlio del Vecchio, ma, sospettato da quest'ultimo di cospirare contro di lui, fu esiliato dalla città e riparò ad Atene, dove frequentò l'Accademia. Nel 360 a.C., quando Platone si recò per la terza volta a Siracusa, Dionisio non richiamò Dione, tradendo in tal modo la promessa fatta a Platone, e questi, non riuscendo a riconciliare i due, lasciò Siracusa. Nel viaggio di ritorno incontrò ad Olimpia Dione, che lo invitò a partecipare a una spedizione contro Dionisio, ma Platone rifiutò per il ricordo dell'ospitalità ricevuta dal tiranno. Aderirono alla spedizione di Dione altri Accademici, quali Speusippo ed Eudemo di Cipro, l'amico in memoria del quale Aristotele avrebbe scritto il dialogo omonimo. Con questi Accademici Dione riuscì ad impadronirsi di Siracusa mentre Dionisio era partito per l'Italia (357 a.C.), ma nel 354 a.C., vittima di una congiura ordita da due ateniesi, Callippo e Filostrato, che pare fossero anch'essi Accademici, fu ucciso³¹. Perciò Platone scrisse la Lettera VII agli amici di Dione, per dissociarsi dai suoi assassini.

Ermodoro di Siracusa, entrato probabilmente in contatto con Platone durante uno dei soggiorni di quest'ultimo nella città siciliana, seguì poi Platone nell'Accademia, dove assistette al famoso corso di Platone Sul bene – di cui parleremo –, perché ne riferì i contenuti in un suo scritto sulla vita e sulla filosofia del maestro. Da questo scritto, tra l'altro, si desume che, alla morte di Socrate, Platone e altri suoi discepoli si recarono a Megara da Euclide per timore di essere perseguitati, in quanto Socratici, dal governo di Atene. Secondo Filodemo, Ermodoro avrebbe portato in Sicilia i “discorsi” (logoi) di Platone³². La notizia probabilmente si riferisce all'ultimo viaggio di Platone a Siracusa e i discorsi in questione non possono essere che i dialoghi, perché Platone, nella Lettera VII, dichiara che non esistevano suoi scritti in cui egli avesse esposto il suo pensiero³³.

Quanto ad Erasto di Scepsi, esso viene menzionato anche nella Lettera VI attribuita a Platone, la cui autenticità è dubbia, ma la cui attendibilità come fonte storica può essere in ogni caso ammessa. In essa Platone consiglierebbe Ermia, signore di Atarneo, di fidarsi di Erasto e di Corisco come di due veri amici e veri filosofi, e

consiglierebbe ad entrambi questi di stringere amicizia con Ermia. Dalle biografie di Aristotele, il quale cita spesso Corisco nelle sue opere come esempio di un determinato uomo, risulta che alla morte di Platone Aristotele si recò con Erasto e Corisco ad Asso, città vicina ad Atarneo e a Scepsi, che Ermia avrebbe messo a loro disposizione, per fondarvi, come ha sostenuto Werner Jaeger, una specie di succursale dell'Accademia³⁴. Tutto ciò è confermato anche da Filodemo, il quale scrive:

[...] dei filosofi si recarono da Ermia, perché Ermia, che già prima li aveva invitati con la massima benevolenza, allora però urgeva un po' di più a causa della morte di Platone. E con quelli che erano venuti da lui (Ermia) mise tutte le altre cose in comune e dette loro una città da abitare (e da amministrare), Asso, dove quelli filosofavano, riunendosi in un'unica comunità scolastica, e tutto quello di cui avevano bisogno Ermia aveva senz'altro messo a loro disposizione. Ritenevano che, sotto la guida della filosofia, era possibile trasformare nella monarchia [...] la parola di Platone³⁵.

Degli altri discepoli di Platone che Filodemo menziona in seguito, fatta eccezione per Archita di Taranto, il famoso pitagorico, che però non sembra essere mai stato nell'Accademia, non si sa quasi nulla e comunque nella maggior parte essi dovettero frequentare l'Accademia dopo la morte di Platone, quindi non nel periodo che qui prendiamo in considerazione. Secondo gli studiosi, Filodemo avrebbe citato, tra i discepoli di Platone, anche Filippo di Opunte, come colui che raccontò la visita fatta a Platone dal caldeo³⁶. Le fonti posteriori dicono che egli divise in 12 libri le Leggi di Platone e scrisse l'Epinomis, tentando di farlo passare per il XIII libro delle Leggi. Egli si sarebbe occupato in particolare di astronomia, avrebbe dato una sua spiegazione dell'eclisse di Luna, avrebbe discusso le dimensioni della Luna e della Terra e forse avrebbe suggerito a Platone, ormai vecchio, che la Terra non si trova al centro dell'universo, posizione occupata invece da un fuoco centrale, come aveva sostenuto il pitagorico Filolao³⁷.

Abbiamo detto che l'Accademia fu frequentata anche da Eudosso di Cnido. Questi, che secondo gli studi più recenti sarebbe nato intorno al 390 a.C., avrebbe studiato matematica con Archita e medicina con Filistione, avrebbe frequentato l'Accademia una prima volta durante il secondo viaggio di Platone a Siracusa (367-366 a.C.) – quando secondo alcuni avrebbe addirittura retto la scuola, mentre secondo altri essa sarebbe stata retta da un certo Socrate il Giovane –, poi avrebbe creato una sua scuola a Cizico, ma sarebbe ritornato ad Atene con i suoi scolari fra il 355 e il 350 a.C., dove avrebbe riannodato i rapporti con Platone e l'Accademia, e sarebbe morto qualche anno dopo Platone³⁸. Su questo secondo soggiorno di Eudosso ad Atene dovremo tornare.

Quanto a Socrate il Giovane, nome citato più volte sia da Platone che da Aristotele³⁹, qualcuno sostiene che egli fosse di poco più

giovane di Platone e che a lui Platone avesse affidato la direzione dell'Accademia durante il suo secondo viaggio a Siracusa, cosicché Aristotele, che entrò nella scuola proprio in quel momento – come peraltro anche Eudosso – lo avrebbe avuto come maestro prima di Platone⁴⁰. Ma si tratta di congetture basate su fonti non del tutto attendibili, come peraltro quella secondo cui nello stesso periodo l'Accademia sarebbe stata retta da Eudosso.

Abbiamo saltato Aristotele, che è il più importante di tutti, del quale ora ricorderemo poche notizie biografiche, in attesa di parlarne più a lungo nei capitoli successivi. Aristotele era nato a Stagira, città della Grecia settentrionale, nel 384 a.C., figlio di Nicomaco, medico personale del re di Macedonia Aminta III, uno dei predecessori di Filippo II. Il padre dovette morire precocemente, perché Aristotele fu allevato da un certo Prosseno di Atarneo, forse marito di sua sorella. All'età di 17 anni, cioè nel 367 a.C., Aristotele si recò ad Atene ed entrò nell'Accademia, mentre Platone si trovava nel secondo soggiorno a Siracusa e la scuola era forse retta, secondo alcune fonti, da Eudosso di Cnido, secondo altre, da Socrate il Giovane.

Nel 362, cioè a 22 anni, Aristotele scrisse un dialogo sulla retorica, intitolato Grillo come il figlio di Senofonte morto nella battaglia di Mantinea, in cui polemizzò con quei retori, come Isocrate, che avevano scritto elogi eccessivi di Grillo per ingraziarsi suo padre. Che Aristotele si occupasse di retorica è attestato anche da Filodemo, il quale riferisce che egli avrebbe iniziato un corso di questa disciplina con le parole "è turpe tacere e lasciar parlare Isocrate"⁴¹. Di questa polemica contro Isocrate è documento anche un discorso, scritto da Aristotele nel periodo da lui trascorso nell'Accademia, il *Protreptico*, o esortazione alla filosofia, in cui egli decantava l'ideale di formazione filosofica professato dall'Accademia, contro il programma di formazione alla retorica professato da Isocrate e dalla sua scuola. Lo stretto legame con uno scritto di Isocrate composto nel 353 a.C., l'*Antidosis*, consente di datare il *Protreptico* in questo periodo. Nel periodo accademico Aristotele scrisse anche altri dialoghi, quali l'*Eudemo*, in memoria dell'amico morto nella battaglia di Dione contro Dionisio (354 a.C.), il dialogo *Sulla giustizia*, il dialogo *Sulla filosofia*, e altri ancora, ad imitazione dei dialoghi di Platone, ma con alcune caratteristiche proprie, quali l'intervento dello stesso autore (Aristotele) e di personaggi a lui contemporanei (quasi sicuramente Platone). Scrisse inoltre il trattato *Sulle Idee*, in cui riferì, come vedremo, il dibattito svoltosi nell'Accademia su questo tema, e il trattato *Sul bene*, in cui espose il corso orale tenuto da Platone sull'argomento e probabilmente anche le sue critiche ad esso⁴².

Come risulta da tali scritti, Aristotele in parte condivideva la filosofia di Platone e in parte la criticava, avvalendosi del clima di

libertà di pensiero che regnava nell'Accademia. Ciò tuttavia non incise minimamente sulla sua venerazione per Platone, come vorrebbe una tradizione biografica ostile, che parla di ribellioni di Aristotele contro il maestro e di conseguenti lamenti da parte di Platone; tradizione a cui del resto se ne oppone un'altra di tutt'altro segno, ugualmente inaffidabile, secondo la quale Platone avrebbe chiamato Aristotele "l'intelligenza" (nous). Più attendibile è la notizia che egli fosse chiamato "il lettore", perché aveva letto molti libri, o perché svolgeva la funzione di leggere a voce alta davanti a tutti (così si usava nell'antichità). Del suo affetto per Platone è testimonianza non solo la famosa affermazione dell'Etica Nicomachea, secondo la quale Aristotele si sarebbe scusato per il fatto di criticare la concezione platonica del bene, dichiarando che i sostenitori di questa erano suoi amici, anche se più amica ancora gli era la verità⁴³. Ma lo è anche la cosiddetta Elegia a Eudemo, nella quale Aristotele narra che, al suo ritorno sul suolo dell'Attica per fondarvi la sua scuola, egli avrebbe innalzato un altare all'amicizia per Platone, da lui definito "l'uomo che ai malvagi non è neppure lecito lodare, il quale solo o per primo tra i mortali mostrò chiaramente con la sua vita e con l'insegnamento dei suoi discorsi in quale modo l'uomo diventa al tempo stesso buono e felice"⁴⁴.

Aristotele lasciò l'Accademia nel 347 a.C., cioè alla morte di Platone, il che dimostra da un lato come egli intendesse rimanere il più possibile vicino al maestro, e dall'altro come, morto quest'ultimo, egli non avesse più alcun motivo di rimanere nella scuola, retta tra l'altro da Speusippo, della cui filosofia non condivideva quasi nulla. Ma il fatto che Aristotele sia rimasto nella scuola per vent'anni, cioè fino ad un'età per l'epoca alquanto matura (37 anni), significa che egli non fu soltanto allievo di Platone, quale dovette essere nei primi anni, e forse anche di Eudosso, ma anche collaboratore – oggi si direbbe collega – di Platone e degli altri Accademici, come dimostra il fatto che scrisse dialoghi, trattati, rappresentò la scuola nella polemica contro Isocrate, vi tenne dei corsi di retorica e probabilmente anche di dialettica, e anche dopo averla lasciata da alcuni anni, cioè alla morte di Speusippo (339 a.C.), non fu eletto scolarca solo perché non si trovava ad Atene. In quel momento, infatti, egli si trovava alla corte del re di Macedonia, Filippo II, il quale lo aveva chiamato perché facesse da precettore al giovane figlio Alessandro, il futuro conquistatore dell'intera Grecia e della Persia, il che ugualmente dimostra in quale considerazione Aristotele fosse tenuto dai suoi contemporanei.

4. Le cose

A. Che dire di Platone,
di Speusippo e Menedemo?
A che attendono ora?
Quali cure, quale discorso
è oggetto del loro investigare?
Questo saggiamente, se qualcosa ne sai, dimmi, per la terra...

B. So chiaramente che dire di loro:
vidi infatti alle Panatenee la schiera
di quei giovani...
nei ginnasi dell'Accademia,
tenervi discorsi indicibili, assurdi.
Dando definizioni sulla natura,
separarono la natura degli animali
e quella delle piante e le specie dei vegetali.
Poi fra questi la zucca
presero in esame, di che genere sia.

A. E che definizione diedero del genere
cui appartiene la pianta? Spiegamelo, se lo sai.

B. Dapprima tutti, muti,
stettero intenti e curvi,
e rifletterono per lungo tempo.
Poi d'improvviso, mentre ancora erano curvi
e investigavano i giovani, uno di loro disse che è un vegetale rotondo,
uno ch'è verdura, un altro ch'è albero.
Ascoltando ciò un medico
venuto dalla Sicilia
si rivoltò loro contro, dicendo che deliravano.

A. Si adirarono allora per la derisione e gridarono?
Far così in una riunione è sconveniente.

B. Non se la presero molto i giovani.
Platone poi, ch'era presente, molto dolcemente
e senza adirarsi, fece loro
di nuovo (dall'inizio la zucca)
esaminare per definirne il genere:
ed essi procedettero alla divisione⁴⁵.

Questi sono i versi di un frammento di una commedia perduta di un certo Epicrate, comico del IV secolo a.C. e quindi contemporaneo di Platone, in cui due personaggi, che chiamiamo convenzionalmente A e B, discutono sulle attività, cioè sulle cose che si facevano nell'Accademia. Si tratta chiaramente di una presa in giro, genere praticato spesso dai comici antichi nei confronti dei filosofi – si pensi alle Nuvole di Aristofane –, ma rivelatrice di ciò che ad Atene alcuni pensavano delle attività dell'Accademia. Nella commedia vediamo infatti rappresentati tre personaggi della primissima generazione della scuola, lo stesso Platone e altri due Accademici presentati come

ancora giovani, cioè il nipote e futuro successore di Platone, Speusippo, e Menedemo di Pirra, colui che riportò voti come Eraclide Pontico nell'elezione del successore di Speusippo. Essi sono impegnati a distinguere il genere vegetale da quello animale, e poi le specie dei vegetali, cioè le diverse piante. L'esempio della zucca è chiaramente introdotto dal comico a scopo satirico, ma la procedura della definizione mediante divisione era sicuramente tipica dell'Accademia, perché ricorre in alcuni dialoghi di Platone (Sofista, Politico, ecc.) e in un'opera intitolata Divisioni, dove sono riportate, forse dal giovane Aristotele, le divisioni eseguite da Platone⁴⁶. Il comico giudica chiaramente assurdi i discorsi di questo tipo, facendolo dire al medico venuto dalla Sicilia, che gli studiosi identificano con il succitato Filistione di Locri, ma al tempo stesso presenta gli Accademici come dei giovani piuttosto miti e Platone come un maestro dolce e paziente.

Qualcuno ha tratto argomento da questo frammento per sostenere che nell'Accademia si svolgevano ricerche di tipo naturalistico, e quindi ha paragonato l'Accademia a una moderna università⁴⁷; ma ciò che con più verosimiglianza può essere attribuito alla scuola è il metodo logico-concettuale della classificazione per divisione⁴⁸, testimoniato anche dai dialoghi di Platone. Altri pensano che il frammento alluda soprattutto al metodo di classificazione praticato da Speusippo nell'opera intitolata Simili (Homoia) e consistente nel classificare tutte le cose per generi e specie, indicando le somiglianze e le differenze di ciascuna cosa rispetto a tutte le altre. Questo metodo sarebbe stato poi ripreso e portato al suo massimo sviluppo da Aristotele nelle sue opere sugli animali, mentre in Speusippo avrebbe conservato ancora un'analogia con la teoria matematica delle proporzioni, elaborata da Eudosso di Cnido⁴⁹.

È nell'ambito della matematica, infatti, più che nelle ricerche sulla natura, che va individuata la peculiarità delle attività dell'Accademia. Racconta infatti Filodemo a proposito della scuola:

Si era però riconosciuto anche un grande progresso nelle scienze matematiche di quel tempo, svolgendo Platone funzioni di architetto e ponendo problemi che i matematici ricercavano con zelo. Pertanto in questo modo la teoria generale delle misure raggiunse un culmine allora per la prima volta e i problemi circa le definizioni, poiché Eudosso rinnovò il metodo antiquato di Ippocrate (di Chio). Anche la geometria fece un notevole progresso; furono infatti creati sia il metodo dell'analisi sia quello dei diorismi e, in generale, molto (fecero progredire) la geometria; neppure l'ottica e la meccanica (rimasero trascurate) [...] 50.

Qui non solo si allude al fondamentale ruolo di Platone, quello di porre i problemi che i matematici dovevano risolvere, ma anche al ruolo di Eudosso, che fu l'autore non solo della teoria delle proporzioni, ma anche della maggior parte delle definizioni e dei teoremi che poi sarebbero andati a formare gli Elementi di Euclide, e probabilmente fu anche l'inventore dei metodi dell'analisi matematica

e del “diorismo”, un metodo che permette di capire quando un problema è risolubile e quando non lo è. Ma dal suddetto passo risulta che nell’Accademia venivano coltivate non solo le matematiche pure, cioè l’aritmetica (“teoria generale delle misure”) e la geometria, ma anche le matematiche applicate, quali l’ottica e la meccanica. Tutto ciò corrisponde perfettamente al programma di educazione dei custodi, cioè dei futuri reggitori della città, descritto da Platone nella Repubblica. Questi infatti dovevano dedicarsi alle matematiche pure e applicate (compresa l’armonia, cioè la matematica applicata alla musica) per ben dieci anni, prima di affrontare l’esercizio della dialettica, cioè della pura filosofia⁵¹. Del resto una tradizione alquanto tarda e perciò poco attendibile, ma ugualmente significativa, narra che sulla porta di ingresso dell’Accademia sarebbe stato scritto: “Vietato entrare a chi è digiuno di geometria (ageômetrêtos mêdeis eisitô)”⁵².

Una testimonianza parallela a quella di Filodemo, più tarda in quanto conservata da Proclo, ma forse risalente ad una fonte antica (Filippo di Opunte? Eudemo di Rodi?), riferisce che Platone fece fare dei progressi immensi alla matematica in generale e alla geometria in particolare grazie allo zelo che accumulò in favore di esse, suscitando l’ammirazione per queste scienze in coloro che si dedicavano alla filosofia. Proclo cita come grandi matematici, contemporanei di Platone, Leodamante di Taso, Archita di Taranto e Teeteto di Atene, “grazie ai quali il numero dei teoremi si accrebbe”. Discepoli di Leodamante furono Neocleide e Leone, il quale ultimo scrisse degli Elementi ricchi di dimostrazioni e di diorismi. Poi Proclo cita Eudosso di Cnido, “compagno dei discepoli di Platone”, dicendo che egli accrebbe il numero dei teoremi generali, aggiunse tre nuove proporzioni a quelle già note e sviluppò la teoria della sezione (la “sezione aurea”), applicandovi le analisi. Indi cita Amicla di Eraclea, Menecmo e suo fratello Dinostrato, i quali avrebbero perfezionato l’insieme della geometria, Teudio di Magnesia, autore anche lui di Elementi, e Ateneo di Cizico, rinomato in geometria. Costoro, secondo Proclo, soggiornarono tutti insieme nell’Accademia e vi condussero le loro ricerche⁵³. Probabilmente questa affermazione non va presa alla lettera, ma significa che tutti i suddetti matematici furono in qualche modo in contatto con Platone o influenzati da lui.

Molto più confusamente Diogene Laerzio scrive:

Platone fu il primo a introdurre con una domanda la discussione filosofica [...] e fu il primo ad insegnare a Leodamante di Taso il metodo della ricerca secondo l’analisi. E primo nella filosofia introdusse i termini antipodi, elemento, dialettica, qualità, numero oblungo e tra le delimitazioni le superfici piane. E infine la provvidenza divina⁵⁴.

Anche Diogene ricorda dunque che Platone soprattutto poneva problemi. Vedremo in seguito quali e come. Ma egli afferma anche che

Leodamante, famoso matematico, apprese da Platone il metodo dell'analisi. Alla matematica si riferiscono poi termini come "antipodi", punti opposti sulla superficie di una sfera, "elemento", titolo di varie opere di matematici contemporanei di Platone, "numero oblungo", cioè il prodotto di due fattori disuguali, e "superficie piana", intesa come limite dei solidi. Non c'entrano nulla con la matematica, invece, la dialettica, la qualità e soprattutto la provvidenza divina.

Ma nell'Accademia non si faceva solo matematica. Non bisogna dimenticare che, secondo il programma tracciato da Platone nella Repubblica, la matematica serve come preparazione alla dialettica, cioè alla filosofia, e questa serve come preparazione all'arte di governare bene la città, cioè a quella che Platone chiamava la "scienza regale" e che Aristotele avrebbe chiamato la "scienza politica". Della dialettica ci occuperemo in seguito. Ricordiamo solo una testimonianza di Plutarco circa l'uso che, secondo Platone, si doveva fare della matematica. Racconta Plutarco nella Vita di Marcello, il console romano che assediò Siracusa difesa da Archimede con gli strumenti della meccanica:

Gli iniziatori della meccanica, scienza oggi seguita con interesse e a tutti nota, furono Eudosso e Archita, i quali comunicarono un grande fascino alla geometria mediante l'eleganza dei suoi procedimenti. Essi diedero ai problemi che non offrivano possibilità di soluzione con un procedimento soltanto logico e verbale il sostegno di schemi visivi e meccanici. Ad esempio nella soluzione del problema di due rette medie proporzionali, elemento necessario alla composizione di molte figure, entrambi gli scienziati ricorsero a mezzi meccanici, servendosi delle medie proporzionali che certi strumenti ricavano da linee curve e da segmenti. Platone rimase indignato da questo modo di procedere e polemizzò coi due matematici, quasi che distruggessero e corrompessero ciò che vi era di buono nella geometria: in tal maniera essa abbandonava infatti le realtà incorporee e intelligibili per scendere nel mondo sensibile, ed usava anch'essa oggetti che richiedevano ampiamente un grossolano lavoro manuale. La meccanica fu così separata e si staccò dalla geometria; per molto tempo la filosofia l'ignorò, ed essa divenne una delle arti militari⁵⁵.

La narrazione fa pensare ad una discussione tra Platone, Eudosso e Archita, quale poteva avere luogo nell'Accademia, e al tempo stesso sottolinea come per Platone, a differenza che per i suoi due colleghi, la matematica dovesse occuparsi soltanto di oggetti incorporei e intelligibili, cioè dovesse servire come propedeutica alla dialettica, e non dovesse servire a risolvere problemi meccanici, né dovesse servirsi di procedimenti meccanici. Siamo dunque agli antipodi della concezione di Archimede, che con i suoi specchi ustorii riuscì a bruciare le navi romane ormeggiate di fronte a Siracusa.

Ma veniamo alla formazione dei politici, che doveva costituire lo scopo principale dell'Accademia. Anch'essa è testimoniata, in termini di grande ammirazione, da Plutarco, autentico platonico del II secolo d.C.:

Platone lasciò per iscritto bei discorsi sulle Leggi e sulla Repubblica, ma li rese molto più forti per gli effetti prodotti sui suoi discepoli, perché ad opera di costoro la Sicilia fu liberata per mezzo di Dione, la Tracia per mezzo di Pitone ed Eraclide che uccisero Coti, e i Cabria e i Focioni a partire dall'Accademia assunsero a strateghi degli Ateniesi [...]. Platone dei suoi discepoli inviò Aristonimo a organizzare una buona costituzione per gli Arcadi, Formione per gli Elei, Menedemo per gli abitanti di Pirra. Eudosso per i Cnidii e Aristotele per gli Stagiriti scrissero leggi, essendo entrambi familiari di Platone; da Senocrate ricevette Alessandro consigli sul regnare, e l'uomo inviato ad Alessandro dai Greci abitanti in Asia, che moltissimo li infiammò e li spinse a dichiarare guerra ai barbari, era Delio di Efeso, allievo di Platone⁵⁶.

Considerazioni simili aveva svolto, con intenzione invece ostile, Erodico di Seleucia, grammatico del II secolo a.C., in un suo scritto *Contro gli amanti di Socrate*:

La maggior parte dei discepoli di Platone furono tirannici e calunniatori. Eufreo, che visse alla corte di Perdicca, re di Macedonia, non vi regnò meno di lui, essendo malvagio e calunniatore; egli comandò alla cerchia del re in modo così rigido da far sì che non fosse permesso sedersi alla tavola del re se non si sapeva fare geometria e filosofia. Di conseguenza, quando Filippo prese il potere, Parmenione, avendolo prelevato ad Oreo, lo uccise. E Callippo di Atene, anche lui discepolo di Platone, divenuto compagno e condiscipolo di Dione ed avendolo accompagnato a Siracusa, quando vide che Dione si appropriava del potere, lo uccise e, poiché tentava di diventare tiranno, fu pugnalo.

Poi il cronista continua narrando che Eveone di Lampsaco prestò una somma di danaro alla sua città ottenendone in pegno l'acropoli e, visto che il rimborso del prestito tardava, pretese di essere fatto tiranno, ma gli abitanti di Lampsaco lo cacciarono dalla città restituendogli quanto gli dovevano; e Timolao di Cizico fece qualcosa di simile nella sua città, ma fu condannato e imprigionato. Per cui Erodico conclude:

Tali sono ancora oggi alcuni Accademici, empi e disonorevoli nel loro modo di vivere. Abili a procurarsi ricchezze per mezzo dell'empietà e contro natura, apprezzati per la loro impostura, come anche Cherone di Pellene, che fu allievo non solo di Platone ma anche di Senocrate. Questi, avendo tiranneggiato crudelmente la sua patria, non solo ne scacciò i cittadini migliori, ma anche si ingraziò i loro schiavi dando loro le ricchezze dei padroni e coabitò more uxorio con le loro donne, avendo tratto in tal modo profitto dalla bella Repubblica e dalle illegittime Leggi⁵⁷.

Le due testimonianze di segno opposto, l'una favorevole e l'altra ostile all'Accademia, convergono nel segnalare un impegno politico dei discepoli di Platone: secondo la prima molti di loro si sarebbero impegnati nel combattere le tirannidi, per la seconda invece ne avrebbero instaurate, ma in ogni caso essi avrebbero avuto a che fare col potere politico. Plutarco segnala poi l'attività di legislatori compiuta da vari Accademici (Aristonimo, Formione, Menedemo, Eudosso, Aristotele), la loro carriera politica ad Atene (Cabria e Focione, cui si potrebbero aggiungere i due oratori ateniesi menzionati da Diogene Laerzio, cioè Licurgo e Iperide), il ruolo svolto da alcuni di loro quali consiglieri del re (Senocrate, che peraltro dovette criticare più che consigliare Alessandro, e Delio di Efeso). Tutto ciò ha indotto

alcuni interpreti moderni a vedere nell'Accademia essenzialmente una scuola di formazione di uomini politici, conforme al programma delineato da Platone nella Repubblica⁵⁸. Ciò non contrasta con le operazioni di classificazione logica e con le indagini matematiche testimoniate dalle altre fonti, perché tutte queste attività si inscrivono in un unico grande progetto formativo, documentato dalla stessa filosofia di Platone.

II. Le cose come appaiono

1. *Il Sole, la Luna e gli astri*

Platone – come dice Sosigene – pose a coloro che si erano occupati di queste cose il seguente problema: quali movimenti uniformi e ordinati conviene assumere come ipotesi (hupotetheisôn) per “salvare” i fenomeni (diasôthê ta [...] phainomena) concernenti i movimenti dei pianeti?¹

Un grande scienziato e storico della scienza, Pierre Duhem, ha visto in questo passo, definito con estrema nettezza, lo scopo dell’astronomia, e parimenti di ogni teoria scientifica: formulare ipotesi che spieghino nel modo più semplice possibile fenomeni, cioè dati di osservazione, estremamente complessi. Nella fattispecie si tratta di ipotizzare dei movimenti circolari e uniformi, destinati a produrre, mediante la loro combinazione, un movimento simile al moto degli astri. Quando le costruzioni geometriche di una teoria assegnano a ciascun pianeta un percorso conforme a quello rivelato dalle osservazioni, lo scopo della teoria è raggiunto: “salvare le apparenze” (phainomena, in greco, significa infatti “le cose come appaiono”)².

Il passo sopra riportato deriva – come il suo stesso autore, cioè Simplicio, segnala – da un’opera di Sosigene, filosofo e astronomo del II secolo d.C., che fu maestro di Alessandro di Afrodisia. Ma Sosigene lo ha ripreso dalla Storia dell’astronomia di Eudemo di Rodi, discepolo immediato di Aristotele, che probabilmente ne aveva udito il racconto dalla viva voce del maestro. Nessuno ha mai dubitato della sua autenticità, perché esso da un lato è espressione del pensiero di Platone, quale risulta dai suoi dialoghi, e dall’altro corrisponde perfettamente a ciò che tutte le testimonianze antiche riferiscono sul modo di operare di Platone nell’Accademia. Esso sta alla base delle prime grandi teorie astronomiche sviluppate nell’antichità greca, le quali nacquero tutte per rispondere alla domanda di Platone.



Fig. 1. *La vita nell'Accademia di Platone*, mosaico, I sec. a.C. Napoli, Museo Archeologico Nazionale.

Recentemente un celebre studioso di Platone e dell'Accademia, Konrad Gaiser, è riuscito a ricostruire la scena in cui Platone pose il suddetto problema ai suoi scolari e collaboratori. Abbiamo già accennato al mosaico che si trova nel Museo Archeologico di Napoli, in cui sarebbe rappresentata la scuola di Platone (fig. 1). Per molto tempo esso era stato considerato una rappresentazione dei Sette Sapienti, ma Gaiser con fine intuito e solidi argomenti, che hanno convinto tutti gli studiosi, è riuscito a dimostrare che esso non solo rappresenta l'Accademia, ma ne rappresenta precisamente il momento in cui Platone pose ai suoi amici il problema di “salvare i fenomeni” del movimento dei pianeti³. Che la discussione tra i sette personaggi rappresentati nel mosaico riguardi un problema astronomico è provato dal quadrante solare che sta alle spalle delle figure e dalla sfera celeste che sta di fronte ad esse. Ma Gaiser è riuscito persino a individuare, con notevole probabilità, i singoli personaggi.

Al centro del mosaico, seduto sulla cattedra, con l'albero (un olivo?) alle spalle e una bacchetta in mano, con la quale indica la sfera celeste ai suoi piedi, sta Platone. Alla sua destra – per noi a sinistra – il primo personaggio in piedi a partire dalla cornice è sicuramente Eraclide

Pontico, poiché il suo mantello giallo e il diadema sulla sua testa sono segni di quel lusso orientale a cui allude Diogene Laerzio, quando scrive che Eraclide vestiva con vesti morbide e aveva una figura così maestosa che gli Ateniesi, anziché Pontico, lo chiamavano “Pompico”⁴. Eraclide, come vedremo, formulò infatti una delle ipotesi capaci di “salvare i fenomeni” dei pianeti. Il secondo personaggio, seduto alla destra di Platone, ma rivolto verso Eraclide che gli tiene una mano sulla spalla come per proteggerlo, è quasi sicuramente Speusippo: questi era infatti il successore destinato di Platone e, sempre secondo Diogene Laerzio, si era occupato in particolare della formazione di Eraclide, probabilmente insegnandogli l'importanza della matematica.

A sinistra di Platone, in piedi e un po' arretrato rispetto agli altri, c'è un personaggio che Gaiser propone di identificare col geografo Eratostene e Lasserre invece col pitagorico Ecfanto, ma questi sono entrambi estranei all'Accademia. Perciò io propendo a ritenere che si tratti di Filippo di Opunte, “segretario” di Platone, editore delle Leggi e autore di quell'appendice alle Leggi che è l'Epinomis (da epi nomois, “dopo le leggi”), il quale pure, come vedremo, esaltava il valore della matematica e in particolare dell'astronomia. A sinistra di quest'ultimo c'è una figura che gli studiosi unanimi identificano con Eudosso di Cnido, il grande matematico ed astronomo, che meglio di ogni altro riuscì a risolvere il problema formulato da Platone con la sua celebre teoria delle sfere omocentriche. Egli sta seduto e si regge il mento con la mano, in posizione assorta, come di chi sta pensando alla soluzione del problema.

Alla sinistra di Eudosso, e per noi il penultimo a destra, c'è un altro personaggio, pure lui seduto, che Gaiser propone di identificare con Senocrate per la posizione preminente che aveva nella scuola dopo Speusippo. Egli alza la mano destra, forse in segno di meraviglia o di spavento per la difficoltà dell'impresa proposta da Platone. Infine, all'estrema destra del mosaico (ma a sinistra di Platone, come nell'affresco di Raffaello), c'è Aristotele. Sulla sua identificazione tutti concordano: egli ha un aspetto più giovane, sta in piedi, come si addice a un giovane, e tiene in mano un rotolo, segno del suo amore per la lettura. Inoltre, appoggiato sul piede sinistro e lievemente inclinato da questa parte, sembra considerare il gruppo con un certo distacco.

Alcuni studiosi pensano che la discussione suscitata da Platone sui moti dei pianeti sia stata oggetto di un dialogo, scritto da Eraclide Pontico, poiché questi, secondo una testimonianza di Simplicio risalente al matematico Gemino, avrebbe detto che “qualcuno, sopraggiunto” (parelthôn tis), avrebbe avanzato una delle ipotesi risolutive (quella poi fatta propria dallo stesso Eraclide)⁵. A mio avviso

non c'è bisogno di questa supposizione. Da varie fonti, come abbiamo visto, risulta che Platone soleva porre i problemi ai suoi scolari ed amici e che questi davano vita, insieme con lui, a dei veri e propri dibattiti, di cui poteva restare traccia in vari tipi di documenti (dialoghi, relazioni, appunti). Vediamo ora quali erano le posizioni dei vari personaggi di questo dibattito, a cominciare da quella di Platone.

2. Platone: *l'universo a due sfere*

In quello che forse è il suo libro migliore, *La rivoluzione copernicana*. L'astronomia planetaria nello sviluppo del pensiero occidentale, Thomas Kuhn ha indicato nel modello dell'"universo a due sfere" la prima teoria astronomica veramente scientifica, cioè capace di risolvere problemi quali il moto apparente del Sole di giorno e delle stelle di notte⁶. Come è noto, dopo la fine del positivismo ottocentesco e della storiografia ad esso ispirata, prolungatasi per un certo tratto anche nel Novecento, si è capito che anche la scienza ha una storia, la quale non è fatta solo di accumulazione progressiva di verità e conseguente eliminazione di errori, ma è fatta di teorie capaci di risolvere più o meno bene i vari problemi, cioè di spiegare più o meno bene i fenomeni. A questa consapevolezza hanno contribuito i più grandi epistemologi del Novecento, da Bachelard a Popper allo stesso Kuhn. Questi ha parlato, in un altro suo libro, di "rivoluzioni scientifiche", mostrando che la scienza si sviluppa ora per continuità, ora per mezzo di vere e proprie rivoluzioni, cioè di mutamenti di "paradigma", ma quella che precede le rivoluzioni è scienza allo stesso titolo di quella che ne risulta⁷. La teoria antica dell'universo a due sfere è dunque una teoria scientifica, anzi è probabilmente la prima teoria scientifica formulata nel campo dell'astronomia.

Come osserva Kuhn, la spiegazione più spontanea del fatto che le navi in arrivo compaiono all'orizzonte prima con la punta degli alberi e poi con l'intero scafo, o del fatto che durante le eclissi lunari la Terra proietta sulla Luna un'ombra semicircolare o circolare, è di immaginare che la Terra abbia una forma sferica. Inoltre la spiegazione più naturale del movimento apparente descritto dalle stelle nel corso della notte, le quali sembrano percorrere un arco, restando però sempre alla stessa distanza tra di loro – oggi nessuno le osserva più, ma gli antichi Greci non disponevano dei modi odierni di passare la sera, o la notte, e quindi guardavano le stelle –, è quella di immaginare che esse siano infisse in una sfera, la "volta" celeste, la quale ruota intorno ad un polo che, nell'emisfero occidentale, è la Stella Polare, la quale sembra star ferma. Nasce così, nell'antica Grecia, il modello dell'universo a due sfere, una più grande, esterna, ed una più piccola, al centro della prima. La Terra sarebbe la sfera interna, che sta ferma, e il cielo, detto cielo delle stelle fisse, perché le stelle non mutano la reciproca distanza, sarebbe la sfera esterna, la quale ruoterebbe intorno alla Terra. Questo modello spiega sufficientemente, almeno a prima vista, l'apparente movimento notturno delle stelle.

Tuttavia c'è un movimento ancor più evidente all'osservazione umana, che è il movimento apparente compiuto dal Sole ogni giorno,

dal momento in cui “sorge”, cioè l'alba, al momento in cui scompare, cioè il tramonto. Poiché il Sole sembra descrivere un semicerchio, simile a quello descritto dalle stelle di notte, la spiegazione più semplice di tale movimento è di ammettere che il Sole sia trasportato anch'esso dalla volta celeste intorno alla Terra ed illumini ora l'uno ora l'altro emisfero di questa, alternandosi con le stelle. Il Sole di giorno e le stelle di notte sarebbero così trasportati, per esprimerci grossolanamente, da una stessa sfera, cioè parteciperebbero di uno stesso movimento.

Ma le cose si complicano quando si osserva che il Sole non sorge sempre dallo stesso punto dell'orizzonte e non tramonta sempre nello stesso punto, ma si sposta ogni mattina e ogni sera; inoltre il Sole non percorre sempre lo stesso arco, ma percorre d'estate un arco più alto rispetto all'orizzonte e d'inverno un arco più basso. Infine il giorno e la notte, cioè il periodo di luce e il periodo di buio che si alternano tra loro, non hanno sempre la stessa durata, ma il giorno dura di più in estate e di meno in inverno, e la notte fa il contrario. Nelle stagioni intermedie, primavera e autunno, si assiste a fenomeni che vanno gradualmente da un estremo all'altro. Tutti questi dati furono spiegati, dagli antichi Greci, con l'ipotesi che il Sole, oltre ad essere soggetto al movimento diurno del cielo delle stelle fisse, fosse soggetto anche ad un secondo movimento, molto più lento e della durata di un anno, che si svolgerebbe lungo un cerchio obliquo rispetto all'equatore terrestre (cerchio chiamato “eclittica”) e che quindi porterebbe il Sole a illuminare, e riscaldare, più a lungo in certe stagioni l'emisfero settentrionale della Terra e in altre l'emisfero meridionale. Si spiegherebbero così la diversa durata del giorno e della notte e l'alternarsi delle stagioni.

Una spiegazione analoga si poteva dare del movimento della Luna, ammettendo che anch'essa fosse anzitutto trasportata dal moto diurno della volta celeste, e poi ammettendo, per spiegare le sue diverse “fasi”, che anch'essa fosse soggetta ad un secondo movimento, più lento di quello delle stelle ma più veloce di quello del Sole, cioè della durata di circa un mese, il quale, combinandosi col precedente, faceva risultare tutti quei fenomeni che si presentano all'osservazione umana. Su questi tre grandi movimenti, quello diurno della volta celeste, quello mensile della Luna e quello annuo del Sole, si sono formate le unità con cui misurare il tempo, cioè il giorno, il mese e l'anno. Tutto ciò fa parte di un unico modello di universo, cioè di un'unica figura, di un unico schema, che è quello, appunto, dell'universo a due sfere.

Il primo autore a cui si può attribuire con certezza il modello dell'universo a due sfere è Platone. Questi infatti, nel *Timeo*, così descrive la costruzione dell'universo ad opera del Demiurgo:

E gli diede una forma conveniente e affine. Ora all'animale, che doveva raccogliere in sé

tutti gli animali, conveniva una forma, che in sé raccogliesse tutte quante le forme. Perciò lo arrotondò a mo' di sfera, egualmente distante in ogni parte dal centro alle estremità, in orbe circolare, che è di tutte le figure la più perfetta e la più simile a se stessa, giudicando il simile infinitamente più bello del dissimile.

Platone chiama l'universo "animale" perché è convinto che esso sia animato, cioè che possieda al suo interno un'anima, l'anima del mondo, la quale lo muove come una qualsiasi anima muove un qualsiasi animale. L'animale universo, in quanto è costruito dal Demiurgo a immagine del mondo delle Idee, che è perfetto, deve avere una forma perfetta, e la forma perfetta è la sfera, perché costituita di punti tutti ugualmente distanti dal centro. Dunque l'universo per Platone ha la forma di una sfera. Il movimento con cui esso si muove è descritto nel modo seguente:

Ma gli assegnò il movimento adatto al suo corpo, quello dei sette che più s'accosta all'intelligenza e al pensiero. E però menandolo intorno nello stesso modo, nello stesso luogo e in se stesso, lo fece muovere con moto circolare e gli tolse tutti gli altri sei movimenti e li privò dei loro errori.

Come si legge più avanti, oltre al movimento circolare Platone ammette altri sei movimenti, avanti e indietro, a destra e a sinistra, in alto e in basso. Ma si tratta di movimenti tutti imperfetti, perché hanno un termine: l'unico perfetto, che ritorna sempre su se stesso, è quello circolare, perciò questo è il movimento che si addice all'universo, la rotazione di una sfera su se stessa. È significativo che Platone consideri il movimento circolare quello che più assomiglia al movimento del pensiero, perché per lui il pensiero è, appunto, un movimento circolare.

Vedremo subito qual è la posizione che Platone assegna alla Terra, al centro dell'universo. Dunque il corpo dell'universo che cinge la Terra è essenzialmente il cielo. Del movimento del cielo Platone si serve per definire il tempo, da lui definito come il movimento circolare del cielo secondo il numero, movimento che imita l'eternità del mondo delle Idee. Ma, per misurare il tempo, Platone deve fare riferimento al Sole e alla Luna, insieme con i quali egli introduce nell'universo i pianeti.

Il tempo fu fatto insieme col cielo, affinché, generati insieme, anche insieme si dissolvano, se mai loro avvenga alcuna dissoluzione; e fu fatto secondo il modello dell'eterna natura, affinché le sia simile quanto più possa [...] Affinché il tempo fosse creato, furono fatti il Sole e la Luna e altri cinque astri, che si dicono pianeti, per distinguere e guardare i numeri del tempo. E il dio, formati i corpi di ciascuno di essi, ch'eran sette, li pose nelle orbite, sette anch'esse, nelle quali si muoveva il circolo dell'altro: la Luna nella prima intorno alla Terra, il Sole nella seconda sopra la Terra, Lucifero e il pianeta che è detto sacro ad Hermes nell'orbita eguale per celerità a quella del Sole, ma con direzione contraria ad essa: sicché il Sole e il pianeta di Hermes e Lucifero, ciascuno raggiunge l'altro e nello stesso modo è da quello raggiunto. Quanto agli altri pianeti, se uno volesse riferire dove li collocò e tutte le ragioni del collocarli, questa digressione apporterebbe più fatica dello stesso argomento, per cui è detta. Pertanto queste cose, se vi sarà tempo, avranno forse in seguito una degna trattazione¹⁰.

Qui Platone, per misurare il tempo, introduce nell'universo non solo il Sole e la Luna, ma anche altri cinque pianeti, cioè Lucifero, che corrisponde al pianeta Venere ed è così chiamato perché si vede ancora all'alba – un altro suo nome è per questo “Stella del mattino” –, il pianeta sacro a Hermes, che corrisponde al nostro Mercurio, e altri tre non nominati, che sono Ares, corrispondente al nostro Marte, Zeus, corrispondente a Giove, e Crono, corrispondente a Saturno. Il fatto che i pianeti portino i nomi degli antichi dèi significa che essi erano considerati dèi. A ciascuno di essi Platone attribuisce un'orbita, cioè una sfera, che si muove secondo “il circolo dell'altro”, cioè secondo un movimento contrario a quello della prima sfera, la quale, come vedremo, è quella delle stelle fisse e si muove, per Platone, secondo “il circolo dell'identico”. Abbiamo così sette sfere, o sette cieli, da cui prende significato l'espressione, ancora oggi usata, “salire al settimo cielo”. Per Venere e Mercurio Platone aggiunge che si muovono con la stessa velocità del Sole, ma in direzione opposta, per cui spesso si incrociano col Sole. Per gli altri pianeti, Platone non si pronuncia. Come dirà più avanti, essi compiono movimenti apparentemente irregolari, che non si sa come spiegare. Da qui il problema posto da Platone ai suoi amici Accademici, che abbiamo citato all'inizio di questo capitolo.

Ecco come Platone descrive questi movimenti:

Non appena ciascuno degli astri, con i quali si doveva formare il tempo, pervenne nell'orbita che gli era conveniente, e i loro corpi collegati con vincoli animati divennero animali e appresero il compito imposto, allora secondo il movimento dell'altro, che è obliquo e attraversa il movimento del medesimo e ne è dominato, quale percorse un'orbita maggiore, quale una minore, e quelli d'orbita minore giravano più celermente, e quelli d'orbita maggiore più lentamente: ma per il movimento del medesimo quelli che giravano più celermente sembravano essere raggiunti da quelli che giravano più lentamente, mentre invece li raggiungevano. Poiché questo movimentoolgeva tutte le loro orbite a mo' di spirale, e correndo gli uni in un senso e gli altri in senso contrario, quelli che si allontanavano più lentamente da questo movimento, ch'è il più rapido, sembravano seguirlo più da vicino¹¹.

Anche gli astri, per Platone, sono animali, cioè esseri viventi, e si muovono in virtù di un'anima in essi contenuta, come gli animali terrestri. A differenza da questi, però, gli astri si muovono circolarmente, da un lato perché sono trasportati tutti dal “movimento del medesimo”, cioè del cielo delle stelle fisse, che tutti li contiene, e dall'altro perché ciascuno di essi possiede un proprio movimento, detto “movimento dell'altro”, che si svolge lungo orbite inclinate rispetto all'equatore terrestre, di grandezza diversa, con velocità diverse, sì da dare l'impressione che questi astri vadano errando per il cielo, incrociandosi, rincorrendosi, muovendosi insomma in modo del tutto irregolare. Per questo essi sono chiamati “pianeti” (planêtai), nome derivato dal verbo planômai, che significa appunto “errare”, “vagare”.

Ed ecco allora come Platone spiega la misura del tempo:

La notte dunque e il giorno nacquero così e per queste cagioni, e sono essi il periodo del movimento circolare unico e sapientissimo: e il mese, quando la Luna, percorsa la sua orbita, raggiunge il Sole, e l'anno, quando il Sole ha percorsa la sua orbita. Ma i periodi degli altri pianeti, non conoscendoli gli uomini, tranne pochi di molti, non li chiamano con nomi, né mediante l'osservazione misurano i loro rapporti con numeri, sicché, per così dire, non sanno che il tempo è misurato anche dai loro giri, i quali sono d'infinita moltitudine e di mirabile varietà¹².

Si noti che i movimenti dei pianeti, secondo Platone, sono di un'infinita moltitudine e di una mirabile varietà, e per questo sono ignoti alla maggior parte degli uomini, i quali non sanno “misurare i loro rapporti con numeri”. Essi tuttavia sono forse noti a pochi, che sanno appunto misurarli. Non sappiamo se, quando scriveva queste parole, Platone dovesse ancora porre agli Accademici il problema di come “salvare i fenomeni”, e se quindi lo avesse posto proprio per spiegare tali movimenti, oppure se Eudosso, Eraclide e altri avessero già formulato le loro teorie al riguardo, e quindi fossero i “pochi” a conoscenza della soluzione. In ogni caso, pochi sono in grado di risolvere il problema, cioè il gruppo dei sette personaggi ritratti nel mosaico di Napoli, e la soluzione che essi ne possono dare deve essere di carattere matematico, cioè deve basarsi su figure geometriche regolari quali il cerchio e la sfera, nonché su numeri, cioè su rapporti misurabili.

L'esposizione si conclude infine con la menzione della Terra:

Quanto alla Terra, nostra nutrice, costretta (illomenên) intorno all'asse che si distende per l'universo, il dio la fece guardiana e operatrice della notte e del giorno, prima e antichissima delle divinità nate dentro del cielo. Ma le danze di questi astri e i loro incontri, e i ritorni e gli avvicinamenti dei circoli, e quali dèi nei congiungimenti siano vicini fra loro e quanti opposti, e dietro a quali, coprendosi a vicenda, e in quali tempi si nascondano a noi, e di nuovo apparendo mandino terrori e segni delle cose future a quanti non sanno questi calcoli, tutte queste cose sarebbe vana fatica spiegarle senza avere davanti agli occhi le loro immagini¹³.

Circa il significato del participio *illomenê*, voce del verbo *illô* o *eilô*, si è accesa una disputa. Aristotele infatti presenta Platone come sostenitore della rotazione della Terra sul suo asse, spiegando *illesthai* con *kineisthai*, che significa “muoversi”¹⁴. Ma ciò contrasta con l'intero discorso fatto da Platone sino a questo punto: egli ha infatti affermato che l'intero universo ruota in un giorno e una notte, per cui, se la Terra ruotasse anch'essa su se stessa, ciò annullerebbe l'effetto della rotazione dell'universo. I Platonici più fedeli, quali Plutarco, Alcino e Proclo, interpretano infatti il medesimo verbo come “avvolgere” e “comprimere”¹⁵. Tale del resto è il primo significato del verbo *eilô* in qualsiasi dizionario. Dunque Platone professava un sistema non solo geocentrico, ma anche geostatico: a lui perciò risale, non ad Aristotele, come spesso si ripete, la visione dell'universo che è

stata poi rovesciata con la rivoluzione copernicana.

Ma quel che più interessa in quest'ultimo passo è la descrizione quasi poetica dei movimenti dei pianeti, presentati da Platone come delle "danze", in cui essi ora si allontanano l'uno dall'altro ed ora si avvicinano, ora si nascondono ed ora riappaiono. Poiché i pianeti secondo Platone sono animati, e quindi intelligenti, è naturale interpretare le loro danze come altrettanti segni inviati agli uomini di ciò che li attende in futuro. Da tale interpretazione nasce infatti l'astrologia, cioè la pretesa di indovinare il futuro degli uomini sulla base dei movimenti degli astri, per mezzo degli "oroscopi". Ma la vera spiegazione di tali movimenti, secondo Platone, è costituita dai calcoli matematici dei veri astronomi, troppo complessi per essere compresi dalla massa. È singolare che, per capire tali calcoli, Platone ritenga necessario ricorrere ad immagini, cioè a schemi, a disegni, a modelli grafici: è questa l'idea di "modello", per la quale Platone si affida, come abbiamo visto, ai più esperti di matematica tra i suoi collaboratori. Vedremo ora quali siano i modelli che essi propongono alla sua domanda.

3. Eudosso di Cnido: le sfere omocentriche

Il primo tra i Greci – come ricordò Eudemo nel secondo libro della Storia dell’astronomia e Sosigene riprendendolo da Eudemo – che è detto avere formulato siffatte ipotesi è Eudosso di Cnido¹⁶.

Queste parole introducono, nella relazione di Simplicio, il problema formulato da Platone, col quale abbiamo aperto il capitolo. Dunque la prima grande soluzione al problema di Platone fu proposta da Eudosso, una soluzione geniale, che si impose per alcuni secoli e dovette la sua fortuna millenaria al fatto, come vedremo, di essere stata in gran parte ripresa da Aristotele. È lo stesso Aristotele, infatti, il primo che la riferisce e quindi la nostra fonte principale, poiché l’opera di Eudosso in cui essa doveva essere esposta, il trattato Sulle velocità (delle sfere), è andata perduta. Aristotele doveva essere presente al dibattito suscitato da Platone, perciò egli ne parla come un testimone diretto e non esita, nella sua Metafisica, ad esporre anzitutto il pensiero di Eudosso, dopo avere detto di voler riportare le teorie di alcuni matematici.

Eudosso sostiene che il movimento di traslazione tanto del Sole quanto della Luna si compie nell’ambito di tre sfere, la più esterna delle quali, secondo lui, è quella delle stelle fisse (τὸν ἀπλανὸν ἀστρόν), la seconda è quella che si muove nel cerchio che biseziona longitudinalmente lo Zodiaco, la terza è quella che si muove in un cerchio che è inclinato attraverso la latitudine dello Zodiaco (ma il cerchio secondo cui si sposta la Luna è inclinato secondo un angolo che è maggiore rispetto a quello del cerchio secondo cui si sposta il Sole)¹⁷.

Per spiegare il movimento del Sole e della Luna, dunque, Eudosso ipotizza che ciascuno di questi due astri si muova secondo la risultante dei movimenti di tre sfere, la prima e più esterna è la sfera delle stelle fisse, la seconda è quella il cui asse è inclinato rispetto all’equatore terrestre ed il cui equatore taglia esattamente a metà la fascia di costellazioni dello Zodiaco, costituendo il cerchio detto dell’eclittica, e la terza è quella il cui asse è inclinato anche rispetto al cerchio dell’eclittica, meno inclinato nel caso del Sole e più inclinato nel caso della Luna. In tal modo egli riprende il modello dell’universo a due sfere ammesso da Platone, attribuisce tanto al Sole quanto alla Luna i due movimenti, quello diurno delle stelle fisse e quello annuo per il Sole e mensile per la Luna già ammessi da Platone, e vi aggiunge per ciascuno di questi due astri un’ulteriore sfera, vedremo meglio per quali ragioni. Ne risulta così un sistema di sfere concentriche, dette alla greca “omocentriche”, aventi cioè tutte lo stesso centro, ma di grandezze diverse, per poter essere contenute le une dentro le altre, e con assi diversamente inclinati rispetto all’asse della sfera più esterna.

Ulteriori spiegazioni di questo sistema si trovano nel commento al De caelo di Aristotele scritto da Simplicio, il quale, pur essendo

vissuto circa mille anni dopo Eudosso e Aristotele, si servì di un'opera del matematico peripatetico Sosigene (II secolo d.C.), che a sua volta si ispirava alla Storia dell'astronomia di Eudemo di Rodi, discepolo diretto di Aristotele e quindi probabilmente in possesso dell'opera di Eudosso Sulle velocità, a noi non pervenuta. La testimonianza di Simplicio è dunque attendibile, malgrado la sua distanza cronologica dal grande astronomo greco, anzi in alcuni dettagli è più ricca di quella di Aristotele e contribuisce a far comprendere meglio la teoria di Eudosso.

Simplicio distingue la spiegazione data da Eudosso del moto del Sole da quella del moto della Luna e spiega la prima nel modo seguente.

Eudosso e quelli che lo precedettero ritenevano che il Sole compisse tre movimenti: quello che segue la rivoluzione della sfera delle stelle fisse da oriente verso occidente; quello proprio in senso opposto attraverso i dodici segni dello Zodiaco; per terzo un movimento laterale rispetto al cerchio mediano dello Zodiaco. A quest'ultimo si pervenne, dato che il Sole non sorge sempre nel medesimo luogo nei solstizi estivi e invernali. Per questo Eudosso assunse che il Sole è portato da tre sfere [...]. Di queste tre sfere omocentriche tra loro e al tutto Eudosso suppose che la più esterna giri attorno ai poli del mondo nello stesso senso della sfera delle stelle fisse e compia un giro nello stesso tempo; che la seconda, minore della prima e maggiore dell'ultima, giri da occidente verso oriente attorno a un asse, come si è detto, perpendicolare al cerchio mediano dello Zodiaco; che la minore giri anch'essa nello stesso senso della seconda, ma attorno a un asse diverso, da intendersi come perpendicolare al piano di un determinato cerchio massimo obliquo: il Sole, portato dalla sfera più piccola, alla quale è fissato, è ritenuto descrivere con il proprio centro questo cerchio 18.

Rispetto ad Aristotele, come si può vedere, il commentatore indica in più la direzione dei movimenti delle sfere, che per la seconda e la terza risulteranno essere in direzione opposta a quello della prima, cioè da occidente verso oriente, e indica il motivo per cui Eudosso introdusse la terza sfera, la quale poi è quella che trasporta il Sole secondo un movimento che risulta dalla combinazione del proprio con quello delle prime due. Inoltre Simplicio precisa che, secondo la teoria di Eudosso, la prima sfera delle tre che spiegano il movimento del Sole non è la sfera delle stelle fisse, come riferiva Aristotele, ma è una sfera più interna, che ha lo stesso asse, gira nello stesso senso di quella delle stelle fisse e con la stessa velocità, cioè è isocrona ad essa. Questo assicura al sistema delle tre sfere che portano il Sole una propria autonomia. La seconda sfera del Sole gira attorno a un asse perpendicolare al piano del cerchio mediano dello Zodiaco, cioè al cerchio dell'eclittica (mentre la prima gira attorno a un asse perpendicolare al piano dell'equatore), e la terza gira attorno a un asse ancora diverso dai primi due. Simplicio poi spiega che la sfera maggiore, cioè quella isocrona alla sfera delle stelle fisse, coinvolge nel suo movimento le altre due, perché porta i poli della seconda, che le sono infissi, e la seconda porta i poli della terza, che le sono ugualmente infissi. E così conclude, per quanto riguarda il Sole:

Così avviene che il Sole appaia muoversi da oriente verso occidente. E se le due sfere media e minima di per sé fossero immobili, la rivoluzione del Sole sarebbe isocrona a un giro del mondo; ma poiché queste girano in senso opposto, il ritorno del Sole da una levata alla levata successiva ritarda rispetto al tempo considerato¹⁹.

Per quanto riguarda la Luna, Simplicio non aggiunge nulla a quanto di Eudosso riferisce Aristotele.

Più complesso è invece il discorso riguardante i pianeti, a proposito del quale vediamo anzitutto la relazione di Aristotele, che è la fonte più antica. Questi, sempre riportando il pensiero di Eudosso, scrive:

Il moto di traslazione di ciascun pianeta si attua mediante quattro sfere, e le prime due di queste sono identiche alle prime due del Sole e della Luna (infatti, la sfera delle stelle fisse è quella che imprime il movimento a tutte quante le altre sfere, e quella che è disposta in ordine dopo di essa e che compie la propria traslazione nel cerchio che biseziona lo Zodiaco, è comune a tutti i pianeti); invece la terza fera di tutti i pianeti ha i suoi poli nel cerchio che biseziona lo Zodiaco, e, infine, la quarta sfera compie la traslazione lungo un cerchio che è inclinato in rapporto all'equatore della terza; a proposito, poi, della terza sfera, mentre ciascuno degli altri pianeti ha poli propri, Afrodite ed Ermes hanno entrambi i medesimi poli²⁰.

Come si vede, la spiegazione del moto dei singoli pianeti – tra i quali Aristotele menziona Afrodite ed Ermes, che corrispondono ai nostri Venere e Mercurio – si complica ulteriormente rispetto a quella dei moti del Sole e della Luna. Ciascun pianeta richiede, come spiegazione del proprio movimento, un sistema di sfere, di cui le prime due sono isocrone a quella delle stelle fisse e a quella avente come equatore il piano dell'eclittica, e le altre spiegano le specificità proprie del moto del rispettivo pianeta.

Nel *De caelo* poi Aristotele, senza menzionare Eudosso, ma richiamandosi genericamente a “trattati di astronomia” e a quanto dicono i “matematici” – espressioni sotto le quali deve sicuramente essere riconosciuto Eudosso –, scrive:

Quanto all'ordine in cui gli astri sono disposti, in qual modo ciascuno d'essi si muova per essere gli uni primi e gli altri secondi, e quali siano i reciproci rapporti di distanza, è cosa che va ricavata dai trattati astronomici: tutto ciò vi è infatti discusso a sufficienza. Accade comunque che i movimenti di ogni astro hanno luogo secondo un rapporto proporzionale alle distanze, quanto all'essere gli uni più veloci, gli altri più lenti. Poiché infatti si è assunto che l'ultima orbita celeste è semplice, ed è la più veloce, mentre quelle degli altri astri son più lente, e son più di una – e questo perché ciascuno di questi astri si muove sul proprio cerchio in direzione contraria al moto del cielo –, è ragionevole che l'astro più prossimo all'orbita semplice e prima impieghi per percorrere il proprio cerchio il tempo più lungo, e quello più lontano il tempo più breve, mentre gli altri via via, quando son più vicini a quella, impiegano un tempo di volta in volta maggiore, quando ne sono più lontani, un tempo via via minore. Il corpo più vicino infatti è maggiormente sottoposto all'azione del primo cielo; il più lontano invece lo è in grado minimo, per effetto della distanza. Gli astri intermedi poi lo sono proporzionalmente alla distanza, come vien dimostrato dai matematici²¹.

Anche in questo caso Simplicio porta alcune precisazioni alla relazione aristotelica, risalenti probabilmente all'opera di Eudosso. In particolare egli precisa i tempi di rotazione delle varie sfere: mentre

quello della sfera delle stelle fisse corrisponde ad un giorno, e quindi il moto di essa è il più veloce di tutti, quello della seconda sfera di Mercurio e di Venere, che è uguale per entrambi questi pianeti, è di un anno, quello di Marte è di due anni, quello di Giove è di dodici anni e quello di Saturno è di trent'anni. Come si vede, i tempi si allungano sempre più, mano a mano che cresce la distanza del pianeta dalla Terra. I tempi invece del moto della terza sfera sono i seguenti: diciannove mesi per Venere, centodieci giorni per Mercurio, otto mesi e venti giorni per Marte, circa tredici mesi per Giove e Saturno. La quarta sfera di ciascun pianeta infine compie un giro nello stesso tempo della terza, ma in senso contrario, da oriente verso occidente.

Essa così – scrive Simplicio – impedisce all'astro di allontanarsi eccessivamente dal cerchio mediano dello Zodiaco, e gli fa descrivere sui due lati di questo cerchio la curva chiamata da Eudosso “ippopede”²².

“Ippopede” letteralmente significa “ceppo per cavalli”, cioè il doppio anello che veniva messo alla caviglia dei cavalli per tenerli fermi, ed è uno strumento a forma di doppia ellissi, cioè di 8. Facendo descrivere una curva di questa forma a ciascun pianeta, Eudosso riusciva a spiegarne il movimento che in certi momenti è retrogrado, cioè sembra andare all'indietro rispetto alle stelle fisse, e poi riprende ad andare in avanti, ossia quell'insieme di danze e di rincorse che Platone aveva descritto nel Timeo (cfr. fig. 2). Questa figura è forse l'elemento più geniale della teoria di Eudosso, perché riesce a spiegare le regressioni dei pianeti senza venir meno al precetto platonico di usare solo movimenti circolari. Essa inoltre spiega perché i pianeti richiedono una sfera in più rispetto al Sole e alla Luna, cioè perché compiono delle regressioni, da cui invece sono del tutto immuni il Sole e la Luna.

Simplicio quindi conclude:

Questo dunque è il sistema di sfere secondo Eudosso, che ne contempla ventisei in tutto, distribuite su sette astri, sei per il Sole e per la Luna, venti per gli altri cinque²³.

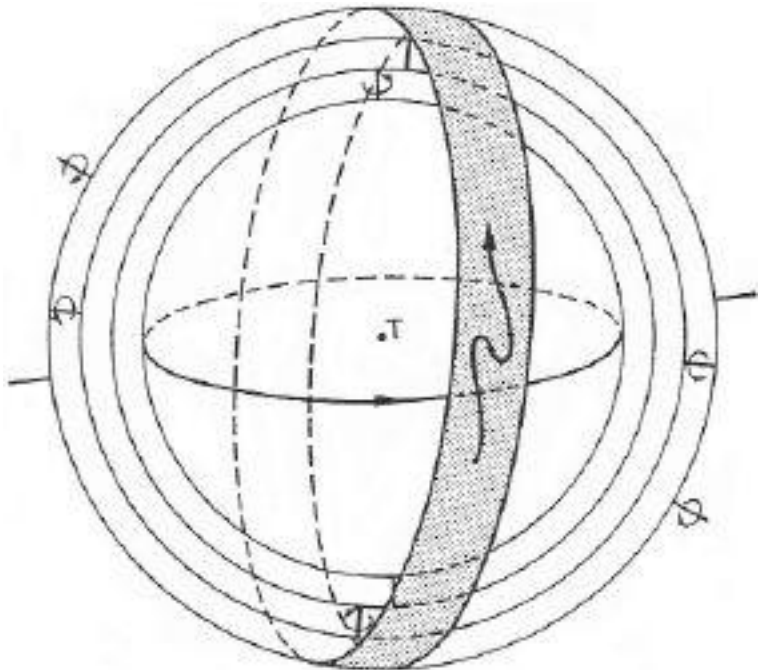


Fig. 2. Descrizione della curva “ippopede” compiuta da un pianeta secondo Eudosso (da F. Franco Repellini, *Cosmologie greche*, Loescher, Torino 1980, p. 166).

Il modo in cui Eudosso faceva risultare il moto del Sole, della Luna e dei pianeti dalla combinazione tra i moti delle rispettive sfere è stato ricostruito in una famosa memoria dall’astronomo italiano Giovanni Schiaparelli, che tutti gli studiosi hanno poi seguito²⁴. Essa mostra che, in una certa misura, Eudosso riusciva effettivamente a spiegare il moto apparente del Sole in tutti i suoi aspetti, nonché quelli della Luna e dei pianeti, riconducendoli ad una somma di movimenti circolari, il che era appunto quanto Platone aveva chiesto ai suoi collaboratori. Il sistema presentava anche degli inconvenienti, che furono rilevati già nell’antichità e sui quali ci soffermeremo in seguito, ma nel complesso possedeva un’enorme potenza esplicativa, per cui si può dire che funzionava, cioè “salvava i fenomeni”.

Anzi l’affermazione di Aristotele, secondo la quale “i movimenti di ogni astro hanno luogo secondo un rapporto proporzionale alle distanze”, cioè quelli più vicini alla sfera delle stelle fisse, e quindi più lontani dalla Terra, impiegano più tempo a compiere la loro rivoluzione, e quelli più lontani dalle stelle fisse e quindi più vicini alla Terra impiegano meno tempo, somiglia singolarmente a quella che sarà la terza delle famose leggi di Keplero (formulate tra il 1618 e il 1619). Questi infatti, sia pure in un contesto completamente diverso, cioè all’interno del modello eliocentrico inaugurato da Copernico,

dimostrerà anzitutto che i pianeti descrivono orbite ellittiche delle quali il Sole occupa uno dei due fuochi (prima legge), poi che il raggio che unisce ciascun pianeta al Sole percorre aree uguali in tempi uguali (seconda legge), e infine che i quadrati dei periodi di rivoluzione sono direttamente proporzionali ai cubi dei semiassi maggiori delle loro orbite, e quindi sono grosso modo proporzionali alla loro distanza dal Sole, il che corrisponde, *mutatis mutandis*, all'intuizione di Eudosso, secondo cui i periodi di rivoluzione dei pianeti sono proporzionali alla loro distanza dalla Terra. Nel caso di Marte, Giove e Saturno i periodi di rivoluzione calcolati da Eudosso sono pressoché uguali a quelli risultanti dalla terza legge di Keplero, cioè rispettivamente anni 1.88, 11.87 e 29.45.

Sempre Aristotele riferisce che uno scolaro di Eudosso, di nome Callippo, vissuto una generazione dopo Eudosso e quindi contemporaneo dello stesso Aristotele, avrebbe corretto la teoria del maestro nel modo seguente:

Callippo era d'accordo con Eudosso circa la posizione delle sfere; ma, per quanto concerne il numero delle sfere, ossia circa l'ordine delle loro distanze, mentre assegnava a Zeus e a Cronos lo stesso numero già assegnato da Eudosso, era, invece, del parere che, perché si potesse dare un conto preciso dei fenomeni (*ta phainomena* [...] *apodôsein*), si dovessero aggiungere ancora due sfere sia al Sole sia alla Luna e una sola sfera a ciascuno degli altri pianeti²⁵.

Zeus e Cronos corrispondono a Giove e Saturno. Questi due pianeti, secondo Callippo, richiedevano, perché il loro moto fosse spiegato, lo stesso numero di sfere ammesso da Eudosso, cioè quattro ciascuno. Il Sole e la Luna, a cui Eudosso aveva attribuito tre sfere ciascuno, ne richiedevano, secondo Callippo, altre due, cioè cinque ciascuno. Gli altri tre pianeti, cioè Mercurio, Venere e Marte, a cui Eudosso aveva attribuito quattro sfere ciascuno, ne richiedevano invece un'altra, cioè anch'essi cinque ciascuno. Il totale delle sfere ammesse da Callippo per spiegare l'intero sistema saliva dunque dalle 26 di Eudosso a 33, oppure, se si tiene conto anche della sfera delle stelle fisse, da 27 a 34. Aristotele non dice per quali ragioni Callippo operasse questa correzione. Certo che, in tal modo, la complessità del sistema aumentava ulteriormente. È significativo, però, il fatto che Aristotele indichi esplicitamente l'intenzione che mosse Callippo come un "dare conto dei fenomeni" (*ta phainomena apodôsein*), esprimendo in tal modo la stessa esigenza che, come abbiamo visto, indusse Platone a porre il problema dei movimenti celesti, cioè quella di "salvare i fenomeni".

4. Aristotele: le sfere retrograde

È probabile che anche Aristotele abbia partecipato, o almeno assistito, al dibattito suscitato all'interno dell'Accademia dal problema, posto da Platone, di come "salvare i fenomeni" dei movimenti degli astri. Egli infatti non solo fece parte dell'Accademia per vent'anni, cioè dal 367 a.C., anno in cui vi entrò ancora diciassettenne, al 347, anno della morte di Platone; ma ne fece parte, stando ad alcune sue biografie antiche, proprio nel momento in cui all'interno dell'Accademia si trovava anche Eudosso. La cosiddetta Vita Aristotelis Marciana, così chiamata perché contenuta in un manoscritto conservato nella Biblioteca Marciana di Venezia, afferma infatti che Aristotele entrò nell'Accademia epi Eudoxou. Un'altra biografia antica, la cosiddetta Vita Latina, così chiamata perché non è altro che una traduzione della precedente, traduce in latino questa espressione con tempore Eudoxi, "al tempo di Eudosso". La Vita Marciana risale alla tarda antichità ed è probabilmente di origine neoplatonica, ma per la cronologia si rifà esplicitamente alle notizie di uno storico ateniese del IV secolo a.C., Filocoro, il quale, essendo vissuto poco dopo Aristotele, doveva essere bene informato intorno alla sua vita²⁶. Qualcuno ha pensato addirittura che, durante il secondo viaggio di Platone a Siracusa l'Accademia fosse retta da Eudosso, ma non è necessario ricorrere a questa ipotesi; è sufficiente tenere presente che Aristotele fu nell'Accademia "al tempo di Eudosso", cioè nello stesso tempo in cui vi si trovava Eudosso.

Tuttavia, se anche Aristotele fu presente al dibattito sui movimenti degli astri, non dovette contribuire alla soluzione del problema in modo originale, sia perché era probabilmente ancora molto giovane, sia perché i suoi interessi non erano principalmente rivolti alla matematica, ma vertevano, come risulta dai frammenti delle sue opere risalenti a quel periodo, su tutti gli altri campi del sapere, dialettica e retorica, fisica e metafisica, etica e politica, poetica²⁷. Dalle sue opere posteriori risulta infatti che Aristotele si affidò quasi completamente all'ipotesi di Eudosso, corretta da Callippo, pur apportandovi a sua volta ulteriori correzioni, dovute, come vedremo subito, al suo stesso sistema filosofico.

Questo, per la parte cosmologica, si iscriveva perfettamente nel modello dell'"universo a due sfere", che abbiamo visto essere stato introdotto e perfezionato da Platone nel Timeo, a favore del quale portava ulteriori argomenti. Ad esempio Aristotele prende in considerazione la teoria secondo la quale la Terra si muoverebbe compiendo una rivoluzione intorno ad un fuoco collocato al centro dell'universo, che sappiamo essere stata professata dal pitagorico Filolao, e la teoria secondo la quale la Terra ruoterebbe su se stessa,

che, come vedremo tra poco, era professata da Eraclide Pontico. Contro la prima egli porta a prova dell'immobilità della Terra al centro dell'universo il fatto che, se essa si muovesse, "si produrrebbero necessariamente deviazioni e conversioni nel corso delle stelle fisse, e invece non vediamo che questo avvenga, ma le medesime stelle sorgono e tramontano sempre negli stessi punti della Terra"²⁸. Queste parole sembrano alludere al fenomeno noto come "parallasse stellare", cioè allo scambio reciproco di posizione che si osserva nelle stelle quando si sposta il punto di osservazione. Ebbene, la parallasse stellare, che nel sistema copernicano costituisce la prova sperimentale del movimento della Terra, fu scoperta solo nel corso del secolo XVIII, quindi non fu vista né da Galilei, né da Keplero, né da Newton, che pure disponevano del cannocchiale. Come poteva osservarla Aristotele? Questi aveva dunque perfettamente ragione nel dire che, fino a quando non si fosse osservato un fenomeno analogo alla parallasse, si doveva pensare che la Terra non mutasse di posizione rispetto alle stelle fisse.

Contro la teoria di Eraclide, invece, Aristotele porta l'argomento che "i corpi gravi scagliati a forza verso l'alto ricadono perpendicolarmente nello stesso punto"²⁹, il quale non tiene conto della relatività del movimento, scoperta solo da Galilei. Ma va anche detto che era ugualmente fallace l'argomento portato da Galilei a favore del movimento della Terra su se stessa, cioè il fenomeno delle maree, perché questo è invece prodotto dall'attrazione esercitata sulla Terra dalla Luna.

Ma vediamo quale posizione assume Aristotele a proposito dei movimenti dei pianeti. "Noi vediamo – egli afferma – che, oltre alla semplice traslazione dell'universo", cioè alla rotazione della sfera delle stelle fisse su se stessa, "si verificano anche altre traslazioni, cioè quelle degli astri". Ed ecco come egli opera per "salvare i fenomeni" di tali movimenti:

Lo studio del numero delle traslazioni deve essere rinviato a quella che, fra le scienze matematiche, si approssima di più alla filosofia, ossia all'astronomia: questa, infatti, ha come oggetto delle sue indagini una sostanza che è sensibile ma eterna, mentre le altre scienze matematiche – quali, ad esempio, l'aritmetica e la geometria – non hanno a che fare con alcuna sostanza³⁰.

In queste parole si manifesta un aspetto importante dell'epistemologia aristotelica. Per Aristotele infatti l'astronomia è, sì, una scienza matematica, ma è una matematica applicata, cioè è una matematica applicata allo studio degli astri, i quali sono sostanze sensibili, cioè corpi. Aristotele inoltre pensava che gli astri fossero eterni e perciò li considerava costituiti da un elemento diverso dai quattro elementi terrestri (acqua, aria, terra e fuoco), cioè l'etere, elemento inalterabile e incorruttibile, ma questo per il momento non

ci interessa. Le matematiche pure invece, quali l'aritmetica e la geometria, secondo Aristotele, non hanno per oggetto sostanze, perché i loro oggetti, cioè rispettivamente i numeri e le figure, non sono corpi, ma sono rispettivamente misure e limiti dei corpi. Perciò l'astronomia, pur essendo una scienza matematica, "si approssima di più alla filosofia", la quale secondo Aristotele ha per oggetto le sostanze. Dunque il numero dei movimenti, cioè delle sfere, necessari a spiegare il movimento degli astri deve essere calcolato dalla matematica, in particolare dalla geometria, ma poi deve essere applicato agli astri, che sono corpi, e possono essere trasportati solo da corpi, per cui anche le sfere che li trasportano devono essere corpi, cioè devono essere costituite anch'esse di etere.

È interessante notare che questa distinzione tra la matematica, che si occupa solo di numeri e figure, e la filosofia, che si occupa di sostanze, ritorna anche in Galilei, quando, volendosi trasferire dall'università di Padova, dove era professore di matematica, all'università di Pisa, egli esprime il desiderio di essere nominato non solo "matematico", ma anche "filosofo" del Granduca di Toscana, dal quale dipendeva l'università di Pisa³¹. Ciò significa, come spiegano tutti gli studiosi, che Galilei riteneva le sue scoperte astronomiche, fatte a Padova col cannocchiale, non semplici teorie matematiche, cioè "ipotesi", come il cardinale Bellarmino considerava la teoria copernicana³², bensì vere e proprie conoscenze filosofiche, cioè conoscenze di come stanno le cose nella realtà fisica (allora si diceva: in rerum natura), anche se la "filosofia" in questione era quella che all'epoca veniva chiamata "filosofia naturale", cioè la fisica.

Per il calcolo del numero delle sfere necessarie a spiegare i movimenti dei pianeti Aristotele si affida alla matematica pura, cioè agli specialisti di questa disciplina, che sono Eudosso e Callippo, con le parole seguenti:

Ma che il numero dei movimenti di traslazione superi quello dei corpi che si spostano localmente, è una cosa evidente anche a chi abbia una modesta competenza in questo campo di studi (infatti ciascuno degli astri non fissi compie più di uno spostamento); comunque, per quanto concerne il numero di queste traslazioni, noi ora, tanto per darne un'idea (*ennoias charin*), intendiamo riportare le teorie di alcuni matematici, affinché si offra al pensiero la possibilità di concepirne un numero più o meno determinato; quanto al resto, in parte dobbiamo indagare noi stessi, in parte dobbiamo affidarci alle indagini degli specialisti, e qualora i competenti in questo campo giungano a qualche conclusione che differisca da quelle ora esposte da noi, dobbiamo nutrire affettuoso rispetto (*philein*) per gli opposti punti di vista, ma dobbiamo seguire quelli che sono più esatti³³.

Si noti come da un lato Aristotele confessi la sua scarsa competenza in matematica ("per quanto concerne il numero"), e dall'altra ("quanto al resto") rivendichi anche un compito a se stesso per l'aspetto propriamente filosofico, cioè fisico, della questione, pur rendendosi conto di giungere, sotto questo aspetto, a conclusioni

diverse da quelle dei suoi predecessori. È interessante, a proposito di questi ultimi, la sua dichiarazione di “affettuoso rispetto”, anzi di amicizia (philein), per quelli che la pensano diversamente da lui. Tale dichiarazione riecheggia quella famosa dell’Etica Nicomachea nei confronti di Platone e degli altri Accademici, che Aristotele chiama “amici” (philoï), pur affermando di preferire ad essi la verità³⁴. La coincidenza tra le due dichiarazioni induce a pensare che, anche a proposito del movimento dei pianeti Aristotele pensi a degli Accademici, e che dunque egli si riferisca precisamente al dibattito suscitato da Platone nella sua scuola con l’invito a “salvare i fenomeni”.

Ciò è confermato dal modo in cui, dopo avere riportato le teorie di Eudosso e di Callippo (i “matematici”) che abbiamo visto sopra e di cui egli è per noi il più antico testimone, Aristotele introduce la propria opinione mediante un’espressione simile a quella usata da Platone in quella circostanza:

Ma, perché si possa dare veramente il conto preciso dei fenomeni (ta phainomena apodôsein) mediante la combinazione di tutte le sfere, ci devono essere, per ciascuno dei pianeti, ancora altre sfere che, rispetto a quelle sopra accennate, siano di ugual numero meno uno, e devono girare in senso inverso (anelittousas) rispetto a quelle e riportare alla medesima posizione la prima sfera dell’astro che, in ogni caso, è disposto in ordine al di sotto di un altro; in questo modo soltanto la combinazione di tutte le sfere può effettuare la traslazione dei pianeti³⁵.

In questo passo emerge la conseguenza della sostanzializzazione, operata da Aristotele, delle sfere che trasportano i pianeti, sostanzializzazione non esplicita, per quanto ne sappiamo, nelle teorie di Eudosso e di Callippo – i quali del resto, in quanto matematici puri, non erano tenuti ad esplicitarla –, ma tuttavia necessaria per rendere efficaci le loro spiegazioni. Affinché, infatti, il movimento di ciascun pianeta risulti dalla somma dei movimenti delle tre o quattro o cinque sfere che lo devono spiegare, è necessario che queste sfere si trasmettano in successione i rispettivi movimenti, il che è possibile solo se quelle interne hanno i poli infissi in quelle immediatamente ad esse esterne, e quindi solo se sono anch’esse dei corpi materiali, come lo sono i pianeti che esse devono trasportare. Ma, se ciascuna sfera è infissa in quella ad essa superiore – eccettuata, ovviamente, la prima, cioè la sfera delle stelle fisse –, ognuna di esse rischia di trasmettere il proprio movimento alla successiva, producendo nell’intero sistema un unico movimento, che è la risultante dei movimenti di tutte le ventisei o trentatré sfere che lo formano. In tal modo il movimento di ciascun pianeta, risultante dalle sfere necessarie a spiegarlo, verrebbe alterato e non corrisponderebbe più ai “fenomeni”, ossia a ciò che si osserva.

Per evitare questo inconveniente Aristotele introduce, tra una sfera e l’altra, una sfera che giri in senso opposto a quella superiore ed

annulli in tal modo l'effetto prodotto dal movimento di essa su quella inferiore. Le nuove sfere introdotte per questo motivo sono chiamate da Aristotele *anelittousai*, che in greco significa ruotanti in senso inverso e che possiamo chiamare “retrograde”. Queste, secondo Aristotele, sono in numero inferiore di una al numero complessivo, che per Eudosso, come abbiamo visto, era di 26 e per Callippo di 33, senza contare la sfera delle stelle fisse. Aristotele sembra preferire l'ipotesi di Callippo a quella di Eudosso, per cui aggiunge 32 sfere retrograde alle 33 ammesse da Callippo e ottiene in tutto 55 sfere, sempre senza contare la sfera delle stelle fisse. Ma poi ha uno scrupolo e ammette che quattro delle sfere aggiunte da Callippo, cioè le due aggiunte per il Sole e le due aggiunte per la Luna, non siano necessarie, per cui, togliendo queste quattro e le quattro retrograde ad esse dal numero complessivo di 55, si ottiene il numero di 47. Quindi per Aristotele le sfere necessarie a spiegare i movimenti dei pianeti sono complessivamente 55 o 47, a cui va aggiunta la sfera delle stelle fisse³⁶.

Osserviamo tuttavia che il numero di sfere retrograde introdotte da Aristotele sembra essere eccessivo. Se infatti per ogni sfera celeste se ne introduce una retrograda rispetto ad essa, che ne neutralizzi il movimento, non si otterrà più alcun movimento risultante dalla combinazione del moto di più sfere. Le sole sfere retrograde necessarie sono quelle che servono a neutralizzare gli effetti del movimento di un pianeta sui movimenti del sistema ad esso più interno, in modo da far sì che ciascun gruppo, o sistema, di sfere necessarie a spiegare il moto di un pianeta sia indipendente dagli altri. All'interno di ciascun gruppo, o sistema, non deve esserci alcuna sfera retrograda, perché questa impedirebbe alla sfera maggiore di coinvolgere nel suo movimento la sfera ad essa immediatamente successiva, trasportando i poli di quest'ultima che sono infissi in essa. Insomma la correzione introdotta da Aristotele, pur necessaria a causa della sostanzializzazione dell'intero sistema di sfere, lascia alquanto a desiderare dal punto di vista matematico. Aristotele stesso, del resto, come abbiamo visto, si considerava un profano in questo campo, e presentava l'intero discorso come approssimativo, ossia fatto “tanto per darne un'idea” (*ennoias charin*)³⁷.

Ma Aristotele non si accontenta di avere in tal modo complicato il sistema di Eudosso e di Callippo – complicazione peraltro necessaria, come abbiamo visto, per passare da una spiegazione puramente matematica a una spiegazione fisica –; egli vuole cercare una spiegazione “filosofica” anche del fatto che la sfera delle stelle fisse possiede un solo movimento, i pianeti ne possiedono molti, di più quelli più vicini alla sfera delle stelle fisse e di meno quelli più lontani da essa, cioè il Sole e la Luna, e la Terra non ne possiede nessuno.

Perciò paragona gli astri a degli esseri viventi, i quali con i loro movimenti perseguono un fine che è il loro bene. Gli astri più perfetti, cioè le stelle fisse, raggiungono il proprio fine con un solo movimento, la rotazione della relativa sfera su se stessa; gli astri più vicini alle stelle fisse, cioè i cinque pianeti, essendo meno perfetti, hanno bisogno di molti movimenti per raggiungere il proprio fine; gli astri più lontani dalle stelle fisse e più vicini alla Terra, cioè il Sole e la Luna, non riescono a raggiungere pienamente il proprio fine, perciò si limitano a pochi movimenti; infine la Terra non tenta nemmeno di raggiungere il proprio fine col movimento, perciò resta immobile³⁸. Si tratta di una spiegazione chiaramente antropomorfica, che si colloca completamente al di fuori di un'ottica scientifica.

5. *Eraclide Pontico: la rotazione della Terra*

La teoria eudossiana delle sfere omocentriche, per quanto geniale, non riusciva tuttavia a “salvare” completamente i fenomeni, cioè a rendere ragione di tutti i fatti che risultano all’osservazione del movimento dei pianeti, anche con le correzioni e le integrazioni di essa eseguite da Callippo dal punto di vista matematico e da Aristotele dal punto di vista fisico. Simplicio, il quale, come abbiamo già visto, la riferisce basandosi sulla testimonianza di Sosigene, peripatetico del II secolo a.C., riferisce anche le critiche ad essa riportate dallo stesso Sosigene, ma risalenti alla fine del IV secolo a.C., cioè a pochi anni dopo che la teoria delle sfere omocentriche era stata formulata.

Nondimeno le teorie di Eudosso e dei suoi seguaci non salvano i fenomeni, e non solo quelli rilevati in seguito, ma neppure quelli noti in precedenza e accettati da quegli stessi autori. E quale bisogno c'è di menzionare gli altri fenomeni, alcuni dei quali Callippo di Cizico, dopo che Eudosso non aveva avuto successo, tentò di salvare (se pur davvero si può dire che sia riuscito)? Menzionerò soltanto il seguente, che è chiarissimo alla vista e che nessuno fino ad Autolico di Pitane tentò di spiegare per mezzo delle ipotesi (neppure Autolico peraltro ebbe successo, come appare chiaramente dalla sua controversia con Aristotero). Mi riferisco al fatto che i pianeti appaiono talvolta vicini a noi, talvolta essersi allontanati. Nel caso di alcuni pianeti ciò è evidentissimo alla vista: infatti l'astro di Venere e anche quello di Marte nel mezzo delle loro retrogradazioni appaiono molto più larghi, al punto che l'astro di Venere nelle notti senza Luna fa sì che i corpi proiettino ombre³⁹.

Di Autolico di Pitane si sa solo che visse alla fine del IV secolo e della sua controversia con Aristotero non si sa nulla. Ma è importante il fatto che già alla fine del IV secolo si fosse posto il problema di spiegare anche i mutamenti di grandezza che si notano in alcuni pianeti, mutamenti che danno l'impressione di un avvicinamento e di un allontanamento di tali pianeti rispetto alla Terra, il che non si concilia assolutamente con l'ipotesi che essi siano trasportati da sfere aventi la Terra come centro e quindi formate da punti tutti equidistanti dalla Terra. Simplicio rincara poi la dose delle critiche, osservando che l'impressione riportata a proposito di Venere e Marte, cioè la variazione della loro grandezza, si verifica anche nel caso della Luna e del Sole, benché questi astri non presentino retrogradazioni, ed è verosimile che essa si verifichi anche a proposito degli altri pianeti, che sono più lontani e di cui è dunque più difficile osservare eventuali variazioni. Egli poi aggiunge che di questo fatto si era accorto anche un seguace diretto di Eudosso, cioè Polemarco di Cizico, il quale però lo trascurò, cioè non tentò nemmeno di spiegarlo, perché continuava ad ammettere, con Eudosso, la teoria delle sfere omocentriche.

Simplicio, inoltre, afferma che delle variazioni di grandezza dei pianeti si sarebbe accorto, come risulterebbe dai Problemi fisici, persino Aristotele, il quale pertanto non sarebbe stato del tutto soddisfatto della teoria eudossiana delle sfere omocentriche, sebbene

ne fosse fortemente attratto proprio a causa della sua regolarità e simmetria. In realtà i Problemi fisici, benché trasmessi dalla tradizione manoscritta insieme con le opere di Aristotele, non sono opera sua, ma probabilmente di un peripatetico a lui posteriore, per cui non vi sono segni certi dell'insoddisfazione di Aristotele nei confronti della teoria di Eudosso. Sappiamo che la variazione di grandezza dei pianeti, di cui parla Simplicio, fu invece spiegata in due modi già nel corso del III secolo a.C.: nel caso dei pianeti che presentano retrogradazioni, essa fu spiegata per mezzo dei cosiddetti "epicicli", cioè mediante l'ipotesi che tali pianeti descrivano orbite circolari aventi come centro un punto collocato sopra un cerchio ruotante intorno alla Terra ("epiciclo" significa infatti "sopra" un "cerchio"); nel caso della Luna e del Sole essa fu spiegata mediante i cosiddetti "eccentrici", cioè mediante l'ipotesi che tali astri descrivano orbite circolari aventi come centro un punto diverso dalla Terra. La prima ipotesi permetteva di spiegare sia la variazione di distanza dalla Terra, sia la retrogradazione, mentre la seconda permetteva di spiegare la sola variazione di distanza dalla Terra.

Entrambe queste ipotesi rendevano inutile ammettere che il singolo astro fosse trasportato da un sistema di più sfere, come supposeva Eudosso, e quindi semplificavano notevolmente la struttura dell'universo, pur senza venir meno al precetto platonico di spiegare i moti degli astri per mezzo di soli moti circolari. Non si sa esattamente da chi esse siano state introdotte, forse dal matematico Apollonio di Perga, vissuto alla fine del III secolo. Si sa per certo che epicicli ed eccentrici furono ammessi da Ipparco di Nicea, vissuto intorno alla metà del II secolo a.C., e che poi furono accolti nel sistema complessivo del mondo elaborato da Claudio Tolomeo nel suo famoso *Almagesto* (II secolo d.C.), quel sistema che Galilei mise a confronto col sistema copernicano nel suo *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632). Osserviamo che tanto gli epicicli quanto gli eccentrici non solo non erano mai stati ammessi da Aristotele, ma erano chiaramente incompatibili col sistema aristotelico dell'universo, secondo il quale i pianeti sono trasportati da sfere di etere, che nel caso degli epicicli dovrebbero intersecarsi tra di loro, e la Terra deve occupare il centro dell'universo perché questo è il suo "luogo naturale". Per questa ragione filosofi aristotelici come Averroè e Tommaso d'Aquino avrebbero considerato il sistema tolemaico come una semplice ipotesi matematica e non come una descrizione fisica della struttura reale dell'universo⁴⁰.

Ma già al tempo di Eudosso, probabilmente nel corso del dibattito suscitato da Platone all'interno dell'Accademia per "salvare i fenomeni" celesti, un altro membro della scuola di Platone, Eraclide Pontico, formulò un'ipotesi alternativa a quella di Eudosso, la quale

presenta un grandissimo interesse perché, pur restando all'interno del modello platonico dell'universo a due sfere, rovescia completamente il campo percettivo e apre la via a possibilità di spiegazione del tutto nuove. Un testimone tardo, il vescovo cristiano Eusebio di Cesarea (IV secolo d.C.), che però attinge le sue notizie a un dossografo più antico, Aezio (I secolo d.C.), riferisce che

Eraclide Pontico e il pitagorico Ecfanto fanno muovere la Terra, facendola però non spostare, ma ruotare, al modo di una ruota fissata su un asse, da occidente verso oriente attorno al proprio centro⁴¹.

E Simplicio ripete:

Eraclide Pontico pensava che, assumendo che la Terra stia al centro e ruoti e che il cielo stia fermo, si salvino i fenomeni⁴².

Il riferimento al pitagorico Ecfanto di Siracusa, il quale insieme con Iceta, pure di Siracusa, viene accreditato dalla dossografia più antica della stessa dottrina qui attribuita a Eraclide, probabilmente significa che l'ipotesi del movimento della Terra, avanzata da Eraclide, era una derivazione della dottrina del pitagorico Filolao di Crotone, contemporaneo di Socrate, secondo il quale la Terra, insieme col Sole e con gli altri pianeti, compiva una rivoluzione intorno a un fuoco centrale, rivolgendo sempre la stessa faccia, quella su cui si trovano gli uomini, verso l'esterno di tale rivoluzione. Poiché la distanza tra la Terra e il fuoco centrale era minima rispetto alla distanza del Sole e degli altri pianeti dalla Terra, era facile passare da questa dottrina a quella secondo cui la Terra, insieme col fuoco centrale e con la cosiddetta Antiterra, pianeta introdotto dai Pitagorici come ruotante intorno al fuoco da posizione opposta alla Terra, avrebbe formato un unico corpo ruotante su se stesso. Tutto questo significa che l'ipotesi di Eraclide era di origine pitagorica e si contrapponeva all'universo a due sfere di Platone, come capace di spiegare ugualmente bene i fenomeni celesti⁴³.

È interessante il fatto che Proclo, commentando il Timeo di Platone, suggerisca in qualche modo che Eraclide Pontico potesse avere tratto la sua ipotesi della rotazione terrestre proprio dal passo, che già abbiamo visto, in cui Platone afferma che la Terra è “costretta (illomenê) intorno all'asse che si distende per l'universo”. Proclo ritiene, diversamente da Aristotele, che sia più ragionevole (eulogon) interpretare il participio illomenê come “avvolta” e “compressa”, poiché quest'ultima – egli afferma – era l'opinione di Platone. Ma Eraclide – egli aggiunge –, “il quale non era ascoltatore di Platone”, era dell'opinione che la Terra si muovesse circolarmente, mentre Platone la poneva come immobile⁴⁴. Insomma Aristotele riteneva che Platone stesso facesse ruotare la Terra su se stessa, ma non era

d'accordo con lui; Eraclide attribuiva a Platone la stessa opinione, condividendola, mentre Proclo, platonico ortodosso, escludeva che questa potesse essere l'opinione di Platone, perché in contrasto con la sua concezione generale dell'universo esposta nel Timeo. Alla base di tutta questa disputa, come si vede, c'era sempre Platone⁴⁵.

Ed è anche interessante il fatto che Simplicio, dopo avere riferito l'opinione di Eraclide, la critichi, osservando che, se la Terra si muovesse verso ovest, le stelle si vedrebbero sorgere da quella parte; invece, se la Terra si muovesse verso est, essa dovrebbe ruotare o intorno ai poli dell'equatore o intorno ai poli dello Zodiaco, ma nel primo caso il Sole ed i pianeti non sorgerebbero da punti diversi sull'orizzonte, e nel secondo le stelle fisse non sorgerebbero sempre dagli stessi punti, come invece fanno; in entrambi i casi, poi, come potrebbe essere spiegato – chiede Simplicio – lo spostamento dei pianeti nei diversi segni dello Zodiaco?⁴⁶ Qui Simplicio fa proprie le obiezioni di Tolomeo, da lui successivamente citato, all'opinione di Eraclide, che indussero lo stesso Tolomeo a rifiutare l'ipotesi della rotazione terrestre.

Sempre Simplicio, nostra principale fonte del dibattito svoltosi tra gli astronomi antichi, accosta l'opinione di Eraclide a quella di Aristarco di Samo (III secolo a.C.), il quale, sempre per “salvare i fenomeni”, non solo avrebbe ammesso la rotazione della Terra su se stessa, ma vi avrebbe anche aggiunto la rivoluzione della Terra intorno al Sole, da lui collocato al centro dell'universo, cioè al centro della sfera delle stelle fisse⁴⁷. Fu questa la prima comparsa, nella storia dell'astronomia, di un sistema veramente eliocentrico, simile a quello che sarebbe stato proposto nel Rinascimento da Copernico. Tale non era ancora, infatti, il sistema ammesso dai Pitagorici, che prevedeva al centro dell'universo un fuoco diverso dal Sole. Tuttavia non si sa nulla dei motivi per cui Aristarco lo avrebbe concepito, né del modo in cui vi sarebbe pervenuto. In ogni caso si sa che tale proposta non ebbe alcun successo, perché i fenomeni che essa era destinata a “salvare” vennero poi spiegati da Ipparco con la teoria degli epicicli e degli eccentrici, accolta anche da Tolomeo e da quest'ultimo ulteriormente perfezionata, in modo che durò sino alla più avanzata età moderna. Anche il grande Archimede, tanto ammirato da Galilei, del resto rifiutò l'ipotesi eliocentrica di Aristarco come impossibile⁴⁸.

Ancora a proposito delle teorie astronomiche di Eraclide Pontico c'è una testimonianza di Calcidio (V secolo d.C.), nel suo commento al Timeo di Platone, secondo la quale Eraclide, descrivendo l'orbita di Venere (Lucifero) e del Sole, avrebbe dimostrato come Venere sia talvolta superiore e talvolta inferiore al Sole⁴⁹. In seguito Calcidio fa lo stesso discorso a proposito di Mercurio, perciò alcuni studiosi dell'astronomia antica hanno attribuito a Eraclide la tesi secondo la

quale alcuni pianeti, precisamente Venere e Mercurio, girerebbero intorno al Sole, concepito a sua volta come girante intorno alla Terra⁵⁰. Per questo motivo Eraclide Pontico fu considerato una sorta di precursore di Tycho Brahe (1546-1601), l'astronomo danese autore di un sistema "misto" tra il geocentrismo di Tolomeo e l'eliocentrismo di Copernico, il quale, avendo riconosciuto i vantaggi dell'ipotesi eliocentrica di Copernico, ma non essendo riuscito ad osservare la parallasse stellare, che sarebbe stata la vera prova del movimento della Terra, mantenne la Terra immobile al centro dell'universo, ma fece girare tutti i pianeti intorno al Sole, immaginato come girante a sua volta intorno alla Terra⁵¹.

In realtà la testimonianza di Calcidio non autorizza questa interpretazione, perché essa parla chiaramente di un unico centro dell'orbita di Venere e dell'orbita del Sole, centro che non può essere se non la Terra, per cui non si può attribuire a Venere una rivoluzione intorno al Sole. Dunque il sistema di Eraclide va ricondotto al geocentrismo di tradizione pitagorica, anche se Eraclide, in base alla suddetta testimonianza di Calcidio, avrebbe dimostrato come una certa costellazione stabile, per esempio quella formata dal Sole e da Venere, possa apparire mutata quando la si osserva da diversi punti della Terra⁵².

Infine da una testimonianza di Gemino (astronomo del I secolo a.C.), riportata da Simplicio, si desume che Eraclide Pontico avrebbe spiegato "l'anomalia del Sole", cioè il fatto che il Sole a volte sembra più vicino ed a volte più lontano dalla Terra, facendo dire ad un personaggio "sopraggiunto" (*parelthôn tis*) che la Terra "in qualche modo" (*pôs*) si muove e il Sole "in qualche modo" sta fermo⁵³. Gemino, che a sua volta spiegava la suddetta anomalia ammettendo che il Sole girasse intorno alla Terra lungo un'orbita eccentrica rispetto alla Terra, non accettava la spiegazione di Eraclide, perciò aggiunge che non spetta all'astronomo dire che cosa realmente si muove e che cosa realmente sta fermo nella natura, ma l'astronomo deve limitarsi a introdurre ipotesi, dalle quali conseguano i fenomeni celesti. Ciò che interessa della sua testimonianza, tuttavia, è che essa sembra alludere a un dialogo scritto da Eraclide, nel quale questi avrebbe ricostruito il dibattito svoltosi nella scuola di Platone allo scopo di "salvare i fenomeni" celesti, attribuendo la sua opinione ad un personaggio anonimo, il quale l'avrebbe esposta "sopraggiungendo" (*parelthôn*) a un certo momento nel dibattito⁵⁴. Secondo alcuni questo personaggio anonimo sarebbe il pitagorico Ecfanto, fatto entrare da Eraclide nel dibattito in quanto da lui considerato il precursore della sua dottrina della rotazione della Terra⁵⁵.

Molte altre dottrine sugli astri furono attribuite dagli antichi a

Eraclide, quali la divinizzazione dei pianeti (considerata da Cicerone una “favola puerile”), l’infinità dell’universo, la concezione degli astri come altrettanti mondi di terra e di aria situati nell’etere infinito, la concezione della Luna come una Terra circondata da vapore (e quindi abitata), la conseguente affermazione che l’uomo sarebbe caduto sulla Terra dalla Luna (che secondo Diogene Laerzio farebbe di Eraclide un “paradossologo”)⁵⁶. Ma egli merita di essere ricordato come il meno scientifico, forse, ma anche il più fantasioso partecipante al dibattito suscitato da Platone, testimone della molteplicità delle ipotesi che possono essere avanzate per spiegare un fenomeno ed in questo senso dell’alto grado di consapevolezza epistemologica posseduta dalla scuola di Platone in materia di astronomia. Non è un caso che tra le ipotesi formulate per “salvare i fenomeni” celesti siano comparse tutte, o quasi, quelle che sarebbero state poi riprese nel corso della storia della scienza.

6. *L'ultimo Platone e Filippo di Opunte: l'animazione degli astri*

Se ammettiamo, come sembra logico fare, che Platone abbia posto il problema di “salvare i fenomeni celesti” prima di morire, può avere un senso chiederci quale sia stata la sua reazione alle diverse ipotesi proposte dai partecipanti al dibattito e cercare le tracce di questa reazione nelle Leggi, che sono l'ultimo dei suoi dialoghi, poiché secondo la tradizione Platone sarebbe stato impedito di portarlo a compimento proprio dalla sua morte, e il dialogo sarebbe stato diviso in 12 libri da Filippo di Opunte, il quale vi avrebbe aggiunto un tredicesimo libro, cioè l'*Epinomis*⁵⁷. Va tuttavia tenuto presente che le Leggi non sono un'opera di astronomia, ma un dialogo destinato a proporre le leggi di una città non più ideale, come quella descritta nella Repubblica, ma possibile, la migliore delle città possibili, cioè sono un dialogo di filosofia politica. In tale contesto Platone, ritenendo necessario che le leggi prescrivano il culto degli dèi e puniscano l'ateismo, si propone di dimostrare l'esistenza degli dèi e, per farlo, si appella all'ordine dei movimenti celesti, da lui ritenuto opera di una divinità, la quale tuttavia non è più il Demiurgo del Timeo, ma è l'Anima del mondo, principio semovente e immanente all'universo.

La dimostrazione dell'esistenza degli dèi nelle Leggi muove dall'affermazione che, nell'universo, qualcosa si muove e qualcosa sta fermo. Ciò che sta fermo sembra essere la Terra, mentre tra ciò che si muove Platone considera anzitutto “le cose che stanno immobili nel loro centro e [...] si muovono in un solo luogo, nello stesso modo in cui si volge la periferia dei cerchi che si dicono star fermi”⁵⁸. Con queste espressioni, un po' sibilline, Platone sembra alludere a delle sfere che ruotano su se stesse, dunque probabilmente le sfere celesti. Di esse poi egli afferma:

In questo moto circolare un moto siffatto fa muovere insieme il cerchio maggiore e quello minore, e questo stesso moto si distribuisce in modo proporzionale ai cerchi piccoli e a quelli più grandi ed è, proporzionalmente alla grandezza dei cerchi, minore o maggiore. È qui perciò che si è avuta la fonte di tutti quei fatti meravigliosi (*thaumastôn*) che avvengono appunto quando lo stesso moto fornisce velocità più lente o più rapide, proporzionali ai cerchi grandi e piccoli, fatto che, a quanto uno potrebbe attendersi, sembrerebbe impossibile come affezione di detti cerchi⁵⁹.

Non c'è dubbio che i cerchi qui menzionati siano concentrici, di grandezze diverse, ruotanti su se stessi con moti più rapidi o più lenti, di velocità proporzionale alla loro grandezza. Si può vedere in queste parole un'allusione alla teoria delle sfere omocentriche di Eudosso? Forse sì. Anche la proporzionalità tra le diverse velocità potrebbe

risalire a Eudosso, autore, come è noto, della teoria delle proporzioni. Anche l'allusione al carattere "meraviglioso" dei fatti che questa teoria spiega potrebbe riferirsi al famoso problema di "salvare i fenomeni" dei moti celesti, considerati appunto come fatti meravigliosi. Ma l'interesse di Platone non è rivolto alla struttura di tale sistema celeste, bensì alle cause dei movimenti delle sfere, cause che nel seguito del dialogo egli identifica con l'anima, o con molte anime.

Più avanti, sempre nelle Leggi, dopo avere affermato che "l'anima muove in giro" il Sole, la Luna e le altre stelle, Platone si chiede come li muova e concentra l'attenzione, a mo' di esempio, sul movimento del Sole, affermando che l'anima può muovere il Sole in uno di questi tre modi:

[I] O inerisce al corpo rotondo e visibile del Sole e lo trasporta attraverso ogni luogo come l'anima che è in noi ci trasporta in giro in ogni luogo; [II] o, procurandosi da qualche parte esternamente al Sole un corpo di fuoco o d'aria, di forza spinge il Sole, come alcuni sostengono (*hôs logos esti tinôn*), corpo con corpo: [III] o, terzo, essa stessa, essendo priva di corpo, lo muove e lo fa andare, possedendo certe altre facoltà ancora più straordinarie (*dunameis allas tinas huperballousas thaumati*)⁶⁰.

Nel seguito Platone non sceglie tra queste tre possibilità, ma conclude che, quale che sia tra di esse l'ipotesi più accettabile, in ogni caso si deve ammettere che "tutte le cose sono piene di dèi". A me sembra che l'ipotesi più in linea con l'intera dottrina del dialogo sia la prima, cioè quella che ammette un'anima immanente al Sole, mentre la seconda allude ad un'anima esterna al Sole, che lo muove per mezzo di un corpo di fuoco o d'aria. Questa potrebbe essere l'ipotesi sostenuta da Aristotele nel dialogo Sulla filosofia, scritto prima della morte di Platone e dunque prima delle Leggi, dove si sosteneva già la tesi, ripresa poi nel *De caelo*, nella Fisica e nella Metafisica, secondo la quale i pianeti, compreso il Sole, sarebbero trasportati da sfere di etere (qui chiamato "corpo di fuoco o d'aria"), mosse da un'anima esterna agli astri, cioè dai motori immobili⁶¹. Gli "alcuni" menzionati da Platone potrebbero dunque essere Aristotele. A tale spiegazione si oppone solo la precisazione secondo cui l'anima esterna muoverebbe il Sole "di forza" (*biai*), mentre per Aristotele il moto circolare dell'etere è del tutto conforme alla sua natura. Alla tesi di Aristotele potrebbe allora alludere, come è stato congetturato da alcuni, la terza ipotesi, quella per cui l'anima priva di corpo, cioè il motore immobile, che per Aristotele – come è noto – è puro pensiero, muoverebbe il cielo mediante "certe altre facoltà (*dunameis*, potenze) ancora più straordinarie"⁶². Nella Metafisica infatti Aristotele affermerà che il motore immobile, per poter muovere il cielo per un tempo infinito, cioè eternamente, deve possedere una "potenza infinita" (*dunamin apeiron*)⁶³.

C'è forse in Platone qualche allusione anche all'ipotesi di Eraclide

Pontico, secondo la quale la Terra ruoterebbe su se stessa? Abbiamo già visto che Aristotele interpretava come equivalente a *kineisthai*, cioè “muoversi”, il verbo *illesthai*, usato da Platone nel *Timeo* per indicare il rapporto tra la Terra e il proprio asse⁶⁴, rapporto che Proclo interpretò invece, coerentemente con l'intero dialogo, come un “essere avvolto”, “essere costretta”. Il *Timeo* comunque doveva essere anteriore all'opera di Eraclide, quindi sarebbe stato semmai quest'ultimo a interpretare il dialogo platonico come alludente al moto della Terra.

Un'allusione al moto della Terra, e quindi all'ipotesi di Eraclide, potrebbe invece essere scorta in un passo delle *Leggi*, dove Platone dichiara:

E infatti, miei cari, non è corretta questa dottrina e cioè che qualche volta la Luna, il Sole e gli altri astri sono erranti, è vero tutto il contrario di questo – ognuno di essi infatti percorre la stessa via, non molte, ma una sempre in cerchio e sembra muoversi per molte (*phainetai de pollas pheromenon*) – e ancora non correttamente si ritiene che quello che di essi è il più veloce sia il più lento e l'opposto si pensa del più lento⁶⁵.

L'allusione alla rotazione della Terra come vera spiegazione dei moti apparenti degli astri potrebbe essere contenuta nell'affermazione che ognuno di questi “sembra muoversi”. Ma, come risulta chiaro dal contesto, la tesi del passo è che gli astri non si muovono in molti modi, cioè non sono propriamente “erranti”, ma soltanto “sembrano” fare questo, mentre in realtà si muovono ciascuno di un solo moto circolare, probabilmente quello della propria sfera, il quale a sua volta – se si accetta l'ipotesi di Eudosso – è il risultato di più moti, cioè dei moti delle sfere che formano il suo sistema. Ciò che a Platone preme stabilire è infatti che nel cielo esiste un ordine, un perfetto ordine geometrico, in base al quale ciascun corpo celeste si muove di moto circolare, sia questo semplice o sia risultante dalla combinazione di altri moti, tutti ugualmente circolari.

C'è infine una testimonianza di Plutarco, quindi tarda, che tuttavia cita un'affermazione di Teofrasto (IV secolo a.C., dunque cronologicamente vicina a Platone), il quale forse aveva frequentato lui stesso l'Accademia fino alla morte di Platone, secondo cui:

Teofrasto riferisce che a Platone ormai vecchio accadde di cambiare idea, cioè si rese conto che la posizione al centro dell'universo, da lui assegnata alla Terra, non spettava a questa. [...] Inoltre dicono che Platone, divenuto vecchio, pensò a proposito della Terra che essa fosse collocata nel secondo posto, perché quello centrale e più importante spettava a qualcos'altro di più nobile⁶⁶.

La tesi che Platone avrebbe abbracciato nella sua vecchiaia, come risulta dal contesto di Plutarco, è quella del pitagorico Filolao, secondo la quale al centro dell'universo si troverebbe un fuoco centrale, più nobile della Terra, mentre questa avrebbe il secondo

posto, ruotando intorno a tale fuoco. Poiché da nessun dialogo di Platone risulta che questi abbia aderito a tale opinione, gli studiosi hanno sostenuto che Teofrasto avrebbe frainteso il pensiero di Platone, o che Plutarco avrebbe frainteso quello di Teofrasto, o che Platone avrebbe assimilato il fuoco centrale dei Pitagorici ad un fuoco posto all'interno della Terra, o infine che questa sarebbe stata l'opinione di Filippo di Opunte, il quale l'avrebbe attribuita a Platone, dopo la sua morte, per renderla più autorevole⁶⁷. Naturalmente tutto è possibile e nulla è certo, ma è anche possibile che Platone, avvicinandosi negli ultimi anni della sua vita al pitagorismo, abbia effettivamente cambiato idea, abbandonando la teoria geocentrica sostenuta nei dialoghi e abbracciando la tesi di un fuoco centrale. Da questa derivava, come abbiamo visto, l'ipotesi di una rotazione della Terra su se stessa avanzata da Eraclide Pontico. In tal caso si troverebbero in Platone le tracce di tutte le ipotesi proposte nel dibattito sui fenomeni celesti, quella di Eudosso, quella di Aristotele e quella di Eraclide.

Ma vediamo se anche Filippo di Opunte, “segretario (anagrapheus) di Platone”, editore delle Leggi e probabilmente autore dell'Epinomis, abbia in qualche modo recepito l'eco di tale dibattito. Di questo Filippo anzitutto è controversa la città d'origine. Diogene Laerzio lo presenta sempre come originario di Opunte, città della Locride orientale di fronte all'isola di Eubea⁶⁸, mentre Proclo e Stefano di Bisanzio lo presentano come originario di Medma, città della Magna Grecia, cioè dell'Italia meridionale, fondata dai coloni Locresi (oggi Rosarno)⁶⁹. È probabile che la sua vera patria fosse quest'ultima, il che gli avrebbe permesso di essere in contatto con i Pitagorici d'Italia, dai quali risulta fortemente influenzato, e che poi si sia trasferito ad Atene, dove frequentò la scuola di Platone e collaborò con lui, per concludere poi la sua vita a Opunte⁷⁰.

Se ammettiamo, come è ormai pacifico tra gli studiosi, che Filippo sia l'autore dell'Epinomis, dialogo che – come dice il titolo – doveva essere una specie di appendice alle Leggi di Platone, di cui si presenta infatti come la continuazione, con gli stessi personaggi, possiamo vedere se in questo dialogo vi siano tracce del dibattito sui movimenti degli astri svoltosi nella scuola di Platone. Secondo Filippo gli astri sono esseri viventi, dotati di corpo e di anima; il loro corpo è fatto soprattutto di fuoco, benché Filippo menzioni oltre ai quattro elementi tradizionali (acqua, aria, terra e fuoco) anche l'etere, per evidente influenza del dialogo Sulla filosofia di Aristotele; la loro anima è la più felice e perfetta; pertanto essi sono divini, e di conseguenza l'astronomia, che è una scienza matematica, è la più alta tra tutte le scienze, cioè è la vera sapienza (chiamata ora *phronêsis* ed ora *sophia*).

Gli uomini – scrive Filippo – dovevano considerare come prova dell'intelligenza che anima gli astri e presiede alle loro rivoluzioni, il fatto che essi si muovono sempre nello stesso modo, poiché ripetono, da un tempo meravigliosamente lungo, atti che furono stabiliti ab antiquo, onde mai essi mutano andando in su e in giù a caso, comportandosi ora in un modo ora in un altro, avendo quindi rivoluzioni erranti e mutando la propria orbita⁷¹.

Qui Filippo mostra di considerare risolto il problema del movimento apparentemente disordinato dei pianeti, mediante la sua riduzione a un movimento perfettamente circolare, quindi conosce sicuramente la teoria delle sfere omocentriche di Eudosso. Ma non sembra interessato all'aspetto propriamente matematico di essa, perché la usa soltanto per dimostrare che i pianeti sono mossi da una forza divina, che è la loro anima.

Più avanti egli dichiara:

Sapete che fra le potenze esistenti in tutto il cielo ve ne sono otto, sorelle tra loro; le ho vedute personalmente, e non ho certo fatto una grande scoperta: anche altri avrebbe potuto facilmente farla; di queste, tre sono le seguenti: una è quella del Sole, una quella della Luna, una quella degli astri nel loro complesso: sono quelle che abbiamo appena ricordato. Ne restano altre cinque⁷².

Oltre al Sole, alla Luna e al cielo delle stelle fisse, egli menziona poi il pianeta Afrodite (Venere), il pianeta Hermes (Mercurio), il pianeta Zeus (Giove), il pianeta Ares (Marte), e allude a Crono (Saturno) come al più lento. Ciascuno di questi corpi è un dio che muove se stesso circolarmente. Nessun riferimento, tuttavia, si trova alla spiegazione data da Eudosso del movimento di ciascuno di questi pianeti, cioè alla teoria delle sfere omocentriche. C'è solo un cenno, alquanto enigmatico, che potrebbe far pensare al moto della Terra, cioè all'ipotesi di Eraclide, dove Filippo, parlando del cielo delle stelle fisse, scrive:

Bisogna infine parlare di un ottavo dio che potrebbe esser detto cosmo per eccellenza: esso ha un movimento opposto a quello di tutto l'insieme degli altri astri e trascina quelli, almeno a quanto appare (*hōs ge [...] phainoit'an*) agli uomini che poco sanno di simili questioni (*oliga toutōn eidosin*). Ma ciò che noi sappiamo bene dobbiamo dirlo e lo diciamo: così è che si rivela il vero sapere a chiunque abbia ricevuto una sia pur piccola parte di retta e divina intelligenza⁷³.

Il fatto che il movimento del cielo delle stelle fisse venga qui presentato come ciò che appare agli uomini che “poco sanno di tali questioni”, può significare che, secondo Filippo, si tratta di un moto solo apparente, cioè che in realtà il cielo stia fermo e l'apparenza del suo movimento sia prodotta dal moto di rotazione della Terra su se stessa, come sosteneva Eraclide Pontico. Ma si tratta di un cenno su cui l'autore non ritorna più, per cui esso è un indizio troppo debole a favore dell'adesione all'ipotesi di Eraclide.

Pare che Filippo di Opunte si sia segnalato per altre sue teorie scientifiche, matematiche e astronomiche, nell'antichità. Proclo

riferisce infatti che egli, introdotto da Platone nelle matematiche, fece delle ricerche proprie e formulò a proprio uso i problemi che stimava contribuissero al compimento della sua filosofia. Alessandro di Afrodisia riporta una spiegazione data da Filippo del fenomeno dell'arcobaleno e altri riporta il calcolo che egli fece dei giorni dell'anno, stabilendo che sono 365 più cinque diciannovesimi⁷⁴. Egli non era dunque un dilettante di astronomia, tuttavia il suo contributo al dibattito accademico sui movimenti dei pianeti non è rilevabile. La sua teoria dell'animazione e della divinità degli astri doveva invece aprire la strada a quella che i moderni considereranno una degenerazione dell'astronomia, cioè l'astrologia, o studio delle presunte influenze che gli astri esercitano sulle vicende umane, la quale sarà sviluppata soprattutto dal grande Tolomeo, non nella sua opera scientifica, l'Almagesto, ma in un'altra sua opera, intitolata Tetrabiblos.

III. La vera realtà

1. *“Figli della terra” e “amici delle Idee”*

Antistene, discutendo una volta con Platone, “o Platone – disse – vedo il cavallo, ma non vedo la cavallinità”. E quegli rispose: “il fatto è che il cavallo si vede con quest’occhio che tu hai, mentre quello con cui si scorge la cavallinità, non lo hai mai avuto”¹.

Pare che l’opera in cui Antistene, contemporaneo di Platone e scolaro, come lui, di Socrate, nonché fondatore della scuola cinica, muoveva questo attacco al rivale, fosse intitolata Satone, nome che in greco allude a un organo sessuale maschile di notevoli dimensioni, come potrebbe essere in italiano “minchione”². Ciò dà la misura dello scherno che la dottrina platonica delle Idee poteva suscitare nei contemporanei, benché questi fossero, come nel caso di Antistene, dei “Socratici” come lo stesso Platone.

Scrivo “Idee” con la maiuscola per distinguerle dalle “idee” di cui parliamo nel nostro linguaggio quotidiano, quando diciamo ad esempio “m’è venuta un’idea” o “questa è una buona idea”. Le Idee di cui parlava Platone non erano, infatti, pensieri, o contenuti mentali, ma erano piuttosto l’oggetto dei pensieri, cioè realtà esistenti fuori dalla mente, indipendenti da questa, universali ed eterne, anzi erano le sole vere realtà, perché gli oggetti fisici dei quali abbiamo esperienza (monti, case, piante, animali, uomini) per Platone non erano realtà autentiche, pienamente reali, ma erano una via di mezzo tra l’essere e il nulla, cioè realtà dimidiate, che dipendevano nella loro essenza e nella loro esistenza dalle Idee, di cui erano semplici immagini.

Questa precisazione rivela subito la singolarità, si potrebbe dire persino la stranezza, della dottrina in questione, per la quale il mondo in cui noi viviamo non è il mondo vero, cioè il mondo pienamente reale, come quello che si dovrebbe percepire quando si è svegli, ma è un mondo irreali, fittizio, immaginario, un riflesso del mondo vero, come quello che si percepisce in sogno. Naturalmente questa stranezza potrebbe essere solo apparente, cioè potrebbe dipendere dalla nostra incapacità di comprendere le Idee – come nel caso di Antistene – o da una nostra interpretazione errata. Qualcuno infatti ha sostenuto che le Idee di Platone non sono oggetti extramentali, ma sono i concetti a priori della nostra mente, come le categorie di cui parla Kant: questa era, ad esempio, l’opinione di Paul Natorp, illustre esponente della scuola neokantiana di Marburgo³. Ma questa interpretazione oggi non è più seguita quasi da nessuno. Qualcuno invece oggi sostiene che una

vera e propria dottrina delle Idee in Platone non esiste, perché in nessuno dei suoi dialoghi essa è ufficialmente esposta, anche se si deve ammettere che Platone parla spesso delle Idee⁴.

Eppure nei suoi due dialoghi più famosi, la Repubblica e il Timeo, Platone scrive chiaramente che il mondo sensibile è una via di mezzo tra l'essere nel senso pieno e il nulla⁵, e che gli oggetti sensibili sono immagini, o imitazioni, degli oggetti intelligibili, cioè delle Idee⁶. Del resto, la storia del platonismo mostra come le Idee abbiano costituito sempre un problema, non solo per i critici di Platone, ma anche per i suoi stessi discepoli e per i Platonici in genere. Pare infatti che Speusippo, nipote e successore di Platone nella guida dell'Accademia, addirittura negasse l'esistenza delle Idee e mettesse al loro posto gli oggetti della matematica, cioè i numeri e le figure geometriche; e che Senocrate, successore di Speusippo, le identificasse con i numeri. L'Accademia di mezzo, di Arcesilao e Carneade (III-II secolo a.C.), attribuì a Platone una forma di scetticismo, in cui non c'era sicuramente posto per una dottrina delle Idee; il cosiddetto platonismo medio (I-III secolo d.C.) trasformò le Idee nei pensieri di Dio; il neoplatonismo le trasformò nei contenuti dell'Intelletto universale, prima emanazione dell'Uno; i primi filosofi cristiani le rifiutarono e soltanto quelli influenzati dal neoplatonismo le accettarono, interpretandole come pensieri divini⁷.

Una dottrina delle Idee, dunque, è esistita, anche se non è certo che essa sia stata professata da Platone nella forma in cui è stata poi recepita. Ne è prova il dibattito che intorno ad essa si svolse nella stessa Accademia platonica, sicuramente già al tempo in cui Platone era ancora in vita, quindi alla presenza e probabilmente con la partecipazione dello stesso Platone. Ed è indubbio che all'origine di questa dottrina c'era il pensiero di Platone, sia che questo sia stato espresso esclusivamente nei dialoghi, sia che esso sia stato oggetto di insegnamento orale nell'Accademia, o almeno di discussione tra Platone e i suoi amici e discepoli. Anzi le Idee, siano esse oggetto o no di una vera e propria dottrina, dovettero essere una delle maggiori novità introdotte da Platone nella filosofia, perché prima di Platone non se ne trova una menzione esplicita, almeno nella forma in cui esse furono intese da Platone. Del dibattito svoltosi all'interno dell'Accademia sulle Idee è testimone soprattutto Aristotele, nella Metafisica e più ancora in una sua opera perduta, intitolata appunto Sulle Idee (*Peri ideôn*, *De ideis*), che tuttavia è stata conservata in ampi brani nel commento alla Metafisica di Alessandro di Afrodisia, il quale probabilmente ancora la possedeva.

Prima, tuttavia, di ricostruire tale dibattito sulla base delle testimonianze aristoteliche, cerchiamo di capire perché Platone introdusse le Idee, come si può tentar di fare attraverso la lettura, ad

esempio, del Fedone, e cerchiamo di renderci conto che Platone stesso mise in discussione la cosiddetta dottrina delle Idee, evidentemente perché anche per lui esse costituivano un problema, come risulta notoriamente dalla prima parte del Parmenide. Non è certo che il Parmenide stia alla base del dibattito intra-accademico sulle Idee: esso potrebbe anche esserne un riflesso. Ma è molto probabile che Platone sia stato il primo a cogliere le difficoltà delle Idee e che il Parmenide abbia dato luogo a un dibattito, nel quale intervennero, oltre allo stesso Platone, Eudosso di Cnido, Speusippo, Senocrate, altri ancora, e naturalmente Aristotele.

2. Platone: giustificazione e critica delle Idee

Nel Fedone il personaggio di Socrate, già condannato a morte e in procinto di bere la cicuta, cerca di persuadere i suoi discepoli che la morte non è un male, ma è anzi una liberazione per l'anima, perché questa è immortale. Il più famoso tra gli argomenti che egli usa per dimostrare questa immortalità, cioè quello della reminiscenza, comincia così:

– Non diciamo forse che da qualche parte c'è qualcosa di uguale, e non già voglio dire di legno a legno, di pietra a pietra, o di altro simile; bensì di qualcosa che è oltre questi (para tauta) e diverso da essi, l'uguale stesso (auto to ison); possiamo dire che questo è qualcosa o non è nulla affatto? – Possiamo tuttavia dirlo, per Giove, disse Simmia, sia pur con meraviglia (thaumastôs)8 –.

Qui Platone, di cui sicuramente il personaggio di Socrate è il portavoce, distingue l'uguale esistente tra gli oggetti sensibili, tra legno e legno o tra pietra e pietra, da un altro uguale, che egli chiama "l'uguale stesso", cioè l'uguale vero e proprio, l'uguale per eccellenza, e dice che questo è diverso e sta "oltre" (para) gli uguali sensibili. Simmia, interlocutore di Socrate, concede che questo uguale esista, e se ne mostra certo, come risulta dall'invocazione, anche se trova che la sua esistenza susciti una certa meraviglia. Allora Socrate lo incalza:

– E non sappiamo (epistametha) forse ciò che esso stesso è? – Certo, rispose –.

Manara Valgimigli, grande grecista e splendido traduttore di Platone, si lascia sfuggire tutta l'intensità del verbo, traducendolo con "conosciamo". In realtà si tratta non di una semplice conoscenza, ma di una conoscenza speciale, che nel seguito del passo viene chiamata epistêmê, termine divenuto intraducibile, perché indica un sapere fermo, stabile (da stênai), cioè definitivo, dotato di necessità, quale oggi non esiste più. Non si può quindi tradurlo con "scienza", perché oggi la scienza è tutt'altro che stabile e definitiva. Gli Inglesi traducono perciò epistêmê con scientific knowledge, ma tale espressione resta sempre nell'ambito della scienza. Io cerco di renderlo con "sapere", ma anche questo termine è inadeguato, se non si tiene a mente che si tratta di un sapere forte, dotato di necessità, il quale dice non semplicemente come stanno le cose, ma anche che esse non possono stare diversamente.

Qual è il sapere in virtù del quale Platone può dire che noi "sappiamo" ciò che è, ossia ciò in cui consiste, l'uguale stesso? Non può essere che la matematica. Questa era una scienza nel senso forte già al tempo di Platone, perché risaliva a Talete e a Pitagora, gli scopritori dei primi teoremi, quelli sui triangoli. Sarà proprio Platone che metterà in dubbio il carattere di autentico sapere proprio della

matematica, ma per gli esempi che egli ne ricava essa si dimostra ancora sufficientemente forte. Quando infatti in aritmetica si dice che $2 + 2$ è “uguale” a 4, o in geometria si dice che la somma degli angoli interni di un triangolo è “uguale” a due angoli retti, si intende perfettamente uguale, non quasi uguale o pressappoco uguale. E quando si sa questo, si possiede, sia pure riguardo a un ambito limitatissimo, un sapere fortissimo, incrollabile, definitivo. Perciò Galilei dirà che in fatto di matematica Dio ne sa molto più dell'uomo quanto ad estensione, perché sa infinite verità, mentre l'uomo ne sa pochissime, ma queste pochissime l'uomo le sa con la stessa intensità con cui le sa Dio⁹. Dunque l'uguale stesso non solo esiste, ed esiste “oltre” gli uguali sensibili, ma è anche saputo, cioè è oggetto di vero e proprio sapere, di scienza nel senso forte del termine.

Per chiarire la differenza tra l'uguale stesso e gli uguali sensibili, cioè due pezzi di legno, per esempio due remi, o due pietre, Platone osserva che gli uguali sensibili talvolta a qualcuno appaiono uguali e a qualcun altro no, poi che gli uguali sensibili “aspirano” (oregetai) ad essere come l'uguale stesso, ma gli restano “inferiori” (phaulotera), cioè vorrebbero essere perfettamente uguali, ma non lo sono, e che sono “difettosi” (endeestera), cioè mancano di qualcosa, non sono perfettamente uguali. Quando tuttavia abbiamo percezione, attraverso i sensi, per esempio la vista o il tatto, di uguali sensibili, questa percezione suscita in noi il “ricordo” dell'uguale stesso, perché essi in parte gli assomigliano e in parte se ne distinguono. Tale ricordo, o “reminiscenza”, è la prova – secondo Platone – che noi conoscevamo l'uguale stesso prima ancora di nascere, e che dunque la nostra anima esisteva ancor prima di incarnarsi nel corpo. A parte questa dottrina, che è chiaramente una metafora e di cui sarebbe interessante discutere il significato, resta il fatto che, per giustificare l'esistenza di una scienza quale la matematica, è necessario ammettere l'esistenza di oggetti diversi da quelli sensibili, i quali sono – come risulta da altri dialoghi – le “Idee” (ideai o eidê, “forme”), e non sono affatto una metafora.

Ma il discorso del Fedone non si limita all'uguale, bensì investe anche realtà molto più interessanti. Prosegue infatti Socrate.

– Se dunque è vero che noi, acquistato codesto sapere prima di nascere, lo portammo con noi nascendo, vorrà dire che prima di nascere e subito nati sapevamo già non solo l'uguale, e quindi il maggiore e il minore, ma anche tutte le altre realtà di questo tipo; perché non tanto dell'uguale ora stiamo ragionando, quanto anche del bello stesso (auto to kalon) e del buono stesso (auto to agathon) e del giusto e del santo, e insomma come dicevo, di tutto ciò a cui, nel nostro disputare, sia interrogando sia rispondendo, poniamo questo sigillo, ciò che è esso stesso¹⁰ –.

Qui all'uguale, al maggiore e al minore, oggetti della matematica, si aggiungono il bello, il bene, il giusto e altre realtà di questo tipo, che

non sono oggetto della matematica, ma della cui esistenza Platone si dichiara altrettanto sicuro. Anche di questi, infatti, egli afferma che non sono conosciuti dai sensi, ma da un sapere il quale consiste nel saperne “rendere ragione” (didonai logon), e che il bello, il buono e realtà di questo tipo “esistono nel più alto grado possibile” (einaì hōs oion te malista)¹¹. Anche questi oggetti sono Idee, non nel senso di contenuti mentali, ma nel senso di oggetti reali, pienamente reali, massimamente reali. Essi sono quelli che, con termine moderno ma inadeguato, perché desunto dal linguaggio dell’economia, chiamiamo “valori”, i quali attengono non più alla sfera delle scienze, bensì a quella dell’etica, o della politica.

Di tali valori Platone aveva già parlato in precedenza, sempre nel Fedone, quando aveva fatto dire a Socrate:

Che dici dunque di realtà di questo tipo, o Simmia: diciamo noi di alcuna cosa che è il giusto stesso, o no? – Lo diciamo di certo, per Giove. – E anche, diciamo noi di alcuna cosa che è il bello e il buono? – Come no? –

Ora Socrate si appella al comune sentire: chi non ammetterebbe che nel mondo esistono, ad esempio, ingiustizie? Ebbene, per poter dire che esistono ingiustizie, per esempio che certe azioni sono ingiuste, bisogna sapere che cosa è giusto, cioè bisogna ammettere che esista la giustizia, “il giusto stesso”. Lo stesso discorso vale per le altre realtà di questo tipo. Ma queste cose – chiede Socrate a Simmia – le hai vedute con gli occhi? Per niente, risponde Simmia. Dunque noi siamo certi che esistono realtà che non si vedono con gli occhi: la giustizia e l’ingiustizia, il bene e il male, il bello e il brutto. A dire il vero, non si vedono con gli occhi nemmeno cose come la grandezza, la salute, la forza, che pure si colgono col pensiero. Dunque esistono altrettante Idee, degli oggetti matematici, dei valori, ma anche di concetti astratti, e tuttavia definibili, come la salute e la forza. Se Antistene non possiede nessun organo con cui cogliere questi oggetti, ma vede solo gli oggetti sensibili, peggio per lui.

Per comprendere la necessità di ammettere siffatti oggetti, forse è opportuno ricordare un passo di un altro dialogo, l’Eutifrone, dove Platone fa chiedere a Socrate che “cos’è il santo”, ossia ciò che viene approvato dalla religione. Il personaggio di Eutifrone, che è un sacerdote e quindi presume di sapere quali azioni sono sante e quali sono empie, risponde a Socrate indicando un singolo caso di azione santa, per esempio denunciare chi ha commesso un omicidio. Al che Socrate osserva che ci sono molte azioni sante, ma a lui non interessa apprendere una o due delle molte azioni sante, bensì apprendere “quella forma stessa” (auto to eidos) in virtù della quale tutte le azioni sante sono sante, e quelle non sante sono non sante. E si esprime così:

– E allora insegnami bene l’Idea (tên idean), quale mai essa è, affinché io, guardando a

quella e servendome come di un modello (paradeigmati), quell'azione che le assomiglia, di quante tu o altri possiate compiere, questa io dica che è santa; quella che non le assomiglia, dica che non lo è¹² –.

L'Idea del santo, dunque, cioè quello che noi chiameremmo un valore, serve come modello a cui confrontare le azioni particolari, come criterio in base al quale giudicare se esse sono sante o non lo sono. Lo stesso si può dire dell'Idea del giusto, cioè del “giusto stesso”, dell'Idea del bello, o “bello stesso”, dell'Idea del bene, o “bene stesso”. Le Idee, insomma, sono realtà perfette, che realizzano perfettamente la qualità o il valore da esse espresso, e fungono da modelli per le cose sensibili, che ad esse assomigliano, cioè aspirano, tendono, ma restando sempre inferiori, o difettose. Chi non coglie le Idee, non può né avere un autentico sapere, cioè una conoscenza sicura, stabile, definitiva, né disporre di un criterio per giudicare le azioni nel campo dell'etica. Le Idee hanno questo duplice carattere di principi epistemologici, cioè di condizioni del vero sapere, e di modelli etici, cioè di criteri di valutazione morale. Chi non ammette le Idee, non può accedere né alla scienza, né all'etica¹³.

Eppure Platone stesso, dopo avere mostrato la necessità delle Idee, per le ragioni che abbiamo appena visto, si rende conto delle difficoltà che l'ammissione di esse comporta, e le espone lui stesso in una celebre discussione tra il personaggio di Socrate e il personaggio di Parmenide, nella prima parte del dialogo intitolato a quest'ultimo, dove – per giudizio unanime degli studiosi – il portavoce di Platone non è più Socrate, che è presentato in età ancora molto giovane, ma è appunto Parmenide. Socrate risolve l'argomento addotto da Zenone, discepolo di Parmenide, contro l'esistenza dei molti, i quali sarebbero al tempo stesso simili e dissimili, osservando che le cose sensibili sono simili per partecipazione all'Idea del simile e dissimili per partecipazione all'Idea del dissimile, le quali sono due Idee distinte e quindi non danno luogo ad alcuna contraddizione¹⁴.

A questo punto interviene Parmenide, il quale chiede a Socrate di quali cose vi siano Idee, oltre che del simile e del dissimile, e Socrate concede che vi siano Idee del giusto, del bello e del buono, e che tutte queste Idee esistano “separatamente” (khoris) dalle cose che di esse partecipano. Alla domanda se vi siano anche Idee dell'uomo, del fuoco e dell'acqua, anch'esse esistenti separatamente dalle cose sensibili, Socrate si mostra titubante, e alla domanda successiva, se vi siano Idee del capello, del fango e della sporcizia, esistenti separatamente dalle cose in questione, Socrate risponde che ciò sarebbe assurdo. In tal modo il personaggio di Socrate risulta sostenere la stessa concezione delle Idee che abbiamo visto nell'Eutifrone e nel Fedone, cioè l'esistenza di Idee intese come principi epistemologici e come valori etici. Ma Parmenide, cioè Platone, lo incalza, osservando che la

resistenza di Socrate ad ammettere anche altre Idee, cioè praticamente Idee di tutte le cose sensibili, siano esse semplici realtà naturali, come l'uomo, l'acqua e il fuoco, o addirittura disvalori, come il fango e la sporcizia, sia dovuta alla sua giovane età e al riguardo per le opinioni degli uomini. Quando Socrate sarà più progredito nella filosofia – sentenza Parmenide – non disprezzerà nessuna di tali cose, dal che si desume che, secondo Platone, bisogna ammettere Idee di tutte le cose sensibili.

Ammesso questo, ha inizio la serie delle obiezioni che Parmenide, cioè sempre Platone, rivolge alla dottrina delle Idee attribuita a Socrate e formulata nel modo seguente:

– Ma dimmi questo. Sei tu del parere, come dici, che esistano certe Idee, di cui queste altre cose qui partecipandone (metalambanonta) posseggono le denominazioni (tas epônumias)? Per esempio, partecipando di somiglianza, diventano simili, di grandezza grandi, di bellezza e di giustizia belle e giuste? – Certo, rispose Socrate¹⁵.

Qui è chiaramente introdotta la nozione di “partecipazione” (methexis), la quale stabilisce un rapporto tra le Idee e le cose sensibili, in precedenza dette esistere “separatamente” le une dalle altre. Si tratta di una nozione desunta dal linguaggio comune, che allude in greco ad un “prendere insieme” (metalambanein) o ad un “avere in comune” (metekhein), ma il cui significato non è affatto chiaro, come Platone stesso subito osserva, mettendo in bocca a Parmenide la prima obiezione, rivolta proprio contro la nozione di partecipazione. Una cosa può partecipare o ad un'altra tutta intera o ad una parte di essa. Se le cose sensibili partecipano all'Idea tutta intera da cui prendono il nome, l'Idea tutta intera sarà in ciascuna delle molte cose sensibili, ma poiché le cose sensibili sono molte e separate l'una dall'altra, l'Idea in tal modo sarà separata da se stessa, il che è assurdo. Se invece le cose sensibili partecipano solo ad una parte dell'Idea da cui prendono il nome, allora l'Idea sarà divisibile in parti, ciascuna delle quali sarà diversa dall'Idea tutta intera, per cui le cose parteciperanno a qualcosa di diverso da ciò da cui prendono il nome, il che è ugualmente assurdo. Per esempio le cose che partecipano dell'Idea del grande, partecipando a una parte di essa, parteciperanno ad una realtà più piccola dell'Idea intera, quindi saranno grandi per partecipazione ad alcunché di piccolo¹⁶.

Il senso dell'obiezione mi sembra essere il seguente. Affinché molte cose sensibili prendano tutte il nome, e quindi anche i caratteri, di un'Idea, è necessario che l'Idea sia in qualche modo presente in esse, e vi sia presente interamente. Dunque la partecipazione non può essere intesa come un “prendere parte”, come sarebbe suggerito dalla versione italiana (e latina) del termine. Ma, se l'Idea è stata posta come separata dalle cose sensibili, la sua presenza in queste fa sì che essa sia separata da sé stessa, il che è contraddittorio. Insomma è

impossibile conciliare la partecipazione, intesa come presenza, con la separazione delle Idee dalle cose sensibili. Sia la partecipazione che la separazione sono nozioni che si addicono soprattutto alle cose sensibili, cioè equivalgono rispettivamente a “stare dentro” e “stare fuori”, perciò sono fra loro incompatibili. Evidentemente la difficoltà si supera solo se partecipazione e separazione vengono intese non nel senso materiale, cioè spaziale, implicito nelle nozioni di “dentro” e di “fuori”. Del resto, le cose sensibili sono nello spazio, ma le Idee, che non sono materiali, non sono nello spazio e quindi per esse non ha senso parlare né di “dentro” né di “fuori”. Ma tutto ciò nel testo del Parmenide non è detto¹⁷.

Non è solo la nozione di partecipazione che crea difficoltà. Parmenide infatti prosegue con la nuova obiezione, la quale concerne l'esistenza di un'Idea unica e identica come causa di molte cose che hanno lo stesso carattere, per esempio l'esistenza dell'Idea del grande come causa del fatto che vediamo molte cose grandi. Se, argomenta Parmenide, poniamo un'Idea unica e identica del grande per spiegare il fatto che vediamo molte cose grandi, cioè il fatto che molte cose hanno in comune la stessa caratteristica, allora dovremo porre un'altra Idea, accanto (para) alla prima, perché anche l'Idea del grande è grande, e quindi ha in comune la stessa caratteristica con le molte cose grandi, e dopo di questa, per la stessa ragione, dovremo porne un'altra ancora, e così via all'infinito. In tal modo il ricorso alle Idee, anziché ricondurre la molteplicità all'unità, la moltiplica ulteriormente all'infinito, il che è manifestamente un'assurdità¹⁸.

Questa obiezione, come vedremo, sarà citata da Aristotele col nome di “argomento del terzo uomo” ed è stata oggetto di innumerevoli discussioni tra gli studiosi. La causa della difficoltà che essa rileva, è stato osservato, è la cosiddetta “autopredicazione”, cioè la concezione dell'Idea come avente lo stesso predicato della cui presenza essa deve rendere conto nelle cose sensibili. Per esempio, se l'Idea del grande è essa stessa grande, per spiegare il fatto che essa ha in comune questo predicato con le cose sensibili bisogna ammettere, in base alla dottrina delle Idee, un'altra Idea ancora e così via. L'autopredicazione è possibile solo se l'Idea viene concepita essa stessa come un soggetto avente lo stesso predicato delle cose sensibili, cioè se essa viene concepita come simile alle cose sensibili, il che potrebbe essere sbagliato. Ma è Platone stesso, come abbiamo visto, che nell'Eutifrone e nel Fedone concepisce le Idee come dotate in grado massimo dello stesso carattere che le cose sensibili possiedono in grado inferiore. L'uguale stesso è perfettamente uguale, più uguale degli uguali sensibili, e l'Idea del santo è il modello delle azioni sante, quindi è essa stessa santa, anzi è santa nel grado più alto. L'autopredicazione sembra essere inevitabilmente connessa con la concezione delle Idee

come modelli delle cose sensibili, e Platone non sembra negarlo.

A questo punto Socrate, al fine di evitare le suddette difficoltà, propone a Parmenide una scappatoia, quella di concepire le Idee come “pensieri” (noêmata) esistenti nell’anima, cioè – diremmo oggi – come oggetti psichici, contenuti mentali. In tal modo egli anticipa la concezione che nel medioevo sarà chiamata “concettualismo”, cioè la dottrina degli universali come semplici concetti. Ma Parmenide, cioè Platone stesso, mostra l’insostenibilità di tale concezione. I pensieri infatti, egli osserva, devono essere pensieri di qualcosa, cioè di un oggetto che esiste, altrimenti sarebbero pensieri di nulla, e quindi non esisterebbero nemmeno come pensieri¹⁹. Si noti come, con questa osservazione, Parmenide non neghi l’esistenza dei pensieri, cioè dei concetti universali, ma semplicemente mostri che essa implica l’esistenza di oggetti ai quali tali pensieri si riferiscano. Si può dire che in tal modo Platone abbia anticipato la scoperta dell’intenzionalità degli oggetti psichici, che si farà strada nella scolastica medievale e sarà esplicitamente formulata nel secolo XIX da Franz Brentano.

L’assurdità di concepire le Idee come pensieri senza un oggetto è illustrata da Parmenide, nel seguito della stessa obiezione, come riduzione di tutta la realtà a pensiero, e quindi come affermazione che tutte le cose pensano. Si tratta di quella che viene considerata la versione volgare dell’idealismo, cioè il cosiddetto “psicologismo”, che Platone confuta in anticipo. Del resto sarà proprio per reagire allo psicologismo ottocentesco che Brentano formulerà la teoria dell’intenzionalità del conoscere, ripresa dal suo allievo Husserl con l’assunzione delle “essenze” (dette non a caso eidê) ad oggetto della sua fenomenologia, e parallela alla tesi del matematico Frege sull’esistenza dei numeri e dei “significati” delle parole come oggetti distinti sia dagli oggetti fisici che dagli oggetti psichici, ed a quella del primo Russell sul carattere oggettivo delle espressioni matematiche. Per la stessa ragione nel Novecento Popper parlerà di un “mondo 3”, costituito dai significati delle parole, come distinto dal “mondo 1”, costituito dagli oggetti fisici, e dal “mondo 2”, costituito dai contenuti mentali, cioè dagli oggetti psichici²⁰. Le Idee sarebbero dunque oggetti appartenenti al “mondo 3”, ma allora si torna al problema di come concepire il loro essere separate e insieme partecipate dalle cose.

Perciò Socrate cerca un’altra scappatoia ancora, suggerita dal fatto che le Idee sono i modelli (paradeigmata) delle cose sensibili, cioè la possibilità di concepire la partecipazione come imitazione (mimêsis), per cui le cose sensibili sarebbero immagini (eikones), o similitudini (homoiômata), delle Idee. Questa concezione ha il vantaggio di salvare la separazione, perché il modello e l’immagine restano reciprocamente distinti (e distanti), ed al tempo stesso di salvare l’influenza delle Idee sulle cose, cioè la causalità da esse esercitata sui

caratteri delle cose sensibili. Ma Parmenide, implacabile, osserva che, se la somiglianza tra molte cose sensibili è una ragione valida per ammettere al di sopra di esse un’Idea che funga da modello per tutte, la somiglianza tra le cose da un lato e l’Idea dall’altro, richiesta dal rapporto di imitazione,

farà sempre apparire accanto (para) all’Idea un’altra Idea, e se questa sarà simile a qualcosa, un’altra ancora, e non cesserà mai di sorgere sempre una nuova Idea²¹.

Ciò significa che il rapporto di imitazione non fa che ribadire quella “autopredicazione” che produce il processo all’infinito, per cui la scappatoia si rivela impercorribile.

Ma non è finita, perché Parmenide dichiara che vi sono molte altre difficoltà, tra le quali la più grande è che le Idee rischiano di essere inconoscibili da noi. Infatti le Idee che esprimono una relazione saranno relative ad altre Idee (pros autas), come le cose sensibili che esprimono una relazione sono relative ad altre cose sensibili. Per esempio, se un uomo è padrone di uno schiavo, non è certo padrone dell’Idea dello schiavo, ma è padrone di uno schiavo sensibile, mentre l’Idea del padrone, cioè la stessa padronanza (despoteia), sarà tale non in relazione ad uno schiavo sensibile, bensì in relazione all’Idea dello schiavo, cioè alla stessa schiavitù (douleia). Ma allora anche “ciò che è la scienza stessa” (autê ho esti epistêmê), cioè l’Idea della scienza, sarà scienza di “ciò che è la verità stessa”, cioè dell’Idea della verità, mentre la scienza che è “presso di noi”, cioè che appartiene al mondo sensibile, sarà scienza della verità che è ugualmente “presso di noi”. Di conseguenza noi non avremo mai scienza delle Idee, ma solo delle cose sensibili, mentre solo un dio, possedendo la “scienza stessa”, avrà scienza delle Idee. Questa conseguenza – osserva Parmenide – è assurda per due motivi, sia perché priva gli dèi della conoscenza delle cose umane, sia perché priva gli uomini della conoscenza delle Idee, cioè distrugge la stessa ragione per cui si ammette l’esistenza delle Idee, vale a dire la necessità di giustificare la scienza²².

Con questa argomentazione Platone mostra di essere perfettamente consapevole dei problemi che nascono dall’ammettere Idee di realtà relative, le quali, in quanto Idee, devono essere separate dalle cose sensibili, cioè devono essere, per così dire, “in sé”, ed in quanto relative, devono essere relative ad altro, cioè devono essere “in altro”. La difficoltà viene esasperata dall’applicare la dottrina delle Idee a realtà come la scienza e la verità, che sembrerebbero essere già in sé perfette e non avere bisogno di un’Idea per essere tali. Ma la consequenzialità esige che, se si deve ammettere un’Idea di tutte le cose sensibili, si ammetta un’Idea anche della scienza e della verità che sono “in noi”, per cui la vera scienza e la vera, per così dire, verità saranno altre da quelle che noi possediamo. Ovviamente ciò comporta

l'ulteriore assurdità di ammettere che la nostra scienza, il nostro sapere, la nostra epistêmê, non sia vera scienza, e la nostra verità, cioè la verità che noi conosciamo, non sia del tutto vera.

La conclusione dell'intera critica di Parmenide alla dottrina delle Idee è alquanto enigmatica. Da un lato, infatti, Platone gli fa dire che

Solo un uomo fornito di ottime doti naturali sarà in grado di comprendere che di ciascun oggetto c'è un genere e una realtà in sé e per sé [cioè un'Idea], ma sarà solo un uomo ancor più meraviglioso che potrà trovare e insegnare a un altro tutte queste cose dopo un'adeguata disamina²³.

Ciò significa che solo pochi uomini, ed estremamente dotati, possono capire la necessità delle Idee. Ma subito dopo Parmenide aggiunge:

Tuttavia, Socrate, se qualcuno avendo notato tutte le difficoltà di poco fa e altre simili, non consentirà che ci siano Idee degli enti e non distinguerà una determinata Idea per ciascun oggetto singolo, non avrà neppure un punto a cui indirizzare il suo pensiero, in quanto non concede che ci sia un'Idea sempre identica di ciascuno degli enti, e in tal modo distruggerà completamente il potere della dialettica (tou dialegesthai dunamin).

Il che vuol dire che senza Idee non c'è autentico pensiero, né quindi dialettica, cioè possibilità di discutere, né insomma filosofia, perché per Platone pensiero, dialettica e filosofia sono tutt'uno. Solo pochi individui, quindi, e molto dotati, possono fare filosofia. Le Idee dunque sono necessarie, non se ne può fare a meno, ma bisogna vedere come devono essere concepite per evitare tutte le difficoltà che lo stesso Platone, per bocca di Parmenide, ha accampato contro di esse.

3. Gli “amici delle Idee” e i loro argomenti

Nel Sofista, dialogo probabilmente posteriore al Parmenide, Platone, per bocca dello “Straniero di Elea”, generalmente considerato suo portavoce, presenta come una “battaglia tra giganti” (gigantomakhia) il contrasto tra due gruppi di filosofi, da lui chiamati rispettivamente “figli della terra” e “amici delle Idee” (tôn eidôn philoi), a proposito dell’essere. Secondo i primi l’essere sarebbe costituito solo da corpi in movimento, mentre per i secondi esso sarebbe costituito solo da Idee immobili. L’identificazione di tali gruppi è controversa: i “figli della terra” sono identificati da alcuni studiosi con gli Atomisti, cioè Leucippo e Democrito, da altri con Antistene, quello che vedeva solo il cavallo e non aveva occhi per vedere la cavallinità. Gli “amici delle Idee” invece sono identificati da alcuni con lo stesso Platone in una precedente fase del suo sviluppo, da altri con Accademici discepoli di Platone o provenienti da altre scuole. In ogni caso la dottrina a loro attribuita presenta singolari coincidenze con la concezione delle Idee criticata nel Parmenide, perciò la critica che Platone muove ad essi nel Sofista può essere considerata uno sviluppo di quella del Parmenide, ma presentato, come vedremo subito, in termini più positivi.

Secondo lo Straniero, gli “amici delle Idee” sosterebbero con la forza (biazomenoi), cioè con argomenti stringenti, che la vera realtà, o ousia, è costituita solo da Idee intelligibili e incorporee (noêta kai asômata eidê), mentre i corpi non apparterrebbero al vero essere, ma soltanto al divenire, detto anche “genesì” (genesis)²⁴. Ebbene, dopo avere criticato la posizione dei “figli della terra”, perché troppo unilaterale, lo Straniero critica anche la posizione degli “amici delle Idee”, considerandola anch’essa troppo unilaterale. Egli osserva infatti che, secondo gli “amici delle Idee”, noi comunichiamo per mezzo del corpo con il divenire e per mezzo dell’anima con l’essere, cioè con le Idee. Ma comunicare con le Idee significa conoscerle, averne intelligenza, e, se il conoscere, cioè l’esercitare l’intelligenza, è un agire, l’essere conosciuto, cioè l’essere intelligibile, sarà un patire, ovvero un subire; ora, poiché l’agire e il patire sono forme di movimento, bisogna ammettere “in ciò che compiutamente è” la presenza del movimento, vale a dire dell’intelligenza, quindi della vita, dell’anima e del movimento²⁵. Ciò non significa che le Idee si muovano o intendano, ma che nel vero essere non ci sono solo le Idee immobili, bensì anche l’anima, cioè il movimento, la vita e l’intelligenza.

Come si vede, questa è una correzione alla dottrina delle Idee esposta e criticata nel Parmenide, dove le Idee non erano più oggetto di scienza, perché la scienza presente “in noi” si riferiva solo alle cose sensibili. Ora la scienza presente in noi, cioè nell’anima, è autentica

conoscenza delle Idee, perciò anche l'anima fa parte di quel vero essere di cui fanno parte le Idee. Dunque il vero essere non è costituito né solo da realtà mobili, come pretendono i “figli della terra”, né solo da realtà immobili, come pretendono gli “amici delle Idee”, ma sia da realtà immobili, cioè le Idee, sia da realtà mobili, cioè l'anima. Platone dunque, per bocca dello Straniero, prende le distanze dagli “amici delle Idee”; ma la sua critica testimonia che essi esistono, e dove possono essere, se non nella stessa Accademia di Platone?

L'esistenza degli “amici delle Idee” all'interno dell'Accademia è testimoniata anche da Aristotele. Questi infatti, in quel confronto con i filosofi precedenti che è il libro A della Metafisica, prima espone il pensiero di Platone, chiamandolo più volte esplicitamente per nome e attribuendogli una dottrina delle Idee molto simile a quella che abbiamo visto nel Fedone²⁶, poi passa a criticare la dottrina di “coloro che pongono le Idee” (hoi tas ideas tithemenoi), esprimendosi a proposito di essi per mezzo della prima persona plurale, cioè “noi”, come se egli ne facesse parte²⁷. Quest'uso, che nel libro M, dove troviamo esposta la stessa critica alla dottrina delle Idee, viene da Aristotele accuratamente corretto mediante la sostituzione della prima con la terza persona plurale, cioè “essi”, è stato giustamente – a mio avviso – interpretato da Jaeger come residuo di un'epoca in cui Aristotele poteva sentirsi ancora membro dell'Accademia²⁸. Dunque c'era nell'Accademia un gruppo di filosofi che sosteneva l'esistenza delle Idee, il quale probabilmente era stato creato dallo stesso Platone, ma dal quale altrettanto probabilmente ad un certo momento Platone prese le distanze.

La posizione di questo gruppo è ricostruibile attraverso i cenni che Aristotele ne fa nella Metafisica, ma soprattutto attraverso i frammenti di un suo trattato Sulle Idee (Peri ideôn) che Alessandro di Afrodisia riporta nel suo commento al libro A della Metafisica e che ha tutta l'aria di essere stato scritto nel periodo in cui Aristotele faceva ancora parte dell'Accademia, per cui costituisce un documento del dibattito sulle Idee svoltosi nella scuola di Platone e probabilmente suscitato dalle critiche mosse alle Idee dallo stesso Platone nel Parmenide. Il passo della Metafisica da cui Alessandro prende lo spunto per riportare i frammenti del Peri ideôn è il seguente:

Dei modi secondo i quali noi dimostriamo (deiknumen) che le Idee esistono, da nessuno di essi ciò risulta; da alcuni infatti non è necessario che nasca una deduzione, mentre da altri risultano Idee anche di cose delle quali non riteniamo (oiometha) che ve ne siano. Infatti, secondo gli argomenti tratti dalle scienze (logoi ek tôn epistêmôn), vi saranno Idee di tutte le cose di cui vi sono scienze²⁹.

Qui Aristotele si riferisce chiaramente ad argomenti noti, dotati di denominazione convenzionale, come “tratti dalle scienze”, i quali dovevano essere in uso nel gruppo dei sostenitori delle Idee. Quali

siano gli argomenti tratti dalle scienze, si può desumere dal commento a questo passo fatto da Alessandro, il quale sembra avere ancora posseduto il trattato di Aristotele *Sulle Idee* che a noi non è pervenuto, perché lo cita, precisando che gli argomenti in questione sono esposti nel I libro di esso (da altre fonti risulta infatti che il trattato in questione comprendeva 2 libri). Secondo Alessandro, dunque, gli argomenti tratti dalle scienze erano tre: 1) se ogni scienza ha per oggetto qualcosa di uno e identico, cioè universale, ed eterno, allora vi sarà qualcosa, in corrispondenza di ciascuna scienza, di diverso dalle cose sensibili, che sono particolari e divenienti, il quale sta al di là (para) di esse ed è modello (paradeigma) delle cose che si generano secondo ciascuna scienza: questo è l'Idea; 2) le realtà di cui vi sono scienze debbono esistere, ma le scienze sono scienze di realtà bene definite (*ôrismenôn*), mentre le cose particolari sono illimitate e indefinite, dunque esistono realtà oltre le cose particolari, e queste sono le Idee; 3) se la medicina è scienza non di questa particolare salute, ma della salute semplicemente, allora vi sarà una salute stessa (autoogieia), e se la geometria è scienza non di questo particolare uguale o di questo particolare commensurabile, ma dell'uguale puro e semplice e del commensurabile puro e semplice, allora vi sarà l'uguale stesso (autoison) e il commensurabile stesso (autosummetron), e questi sono le Idee³⁰.

Siamo di fronte ad argomenti simili a quello del Fedone, ma più elaborati, più precisi, frutto evidentemente di una riformulazione scolastica, e tuttavia basati sull'esigenza di giustificare le scienze indicando oggetti adeguati ad esse, cioè universali ed eterni. Le scienze citate come esempio sono quelle che per i Greci dell'epoca avevano raggiunto una statuto epistemologico più perfezionato, cioè la medicina e la geometria. L'esempio dell'uguale è lo stesso del Fedone, mentre la terminologia usata, con termini artificiali quali *autoison* e *autosummetron*, è chiaramente il risultato di un lavoro di scuola. Le Idee di cui si vuole dimostrare l'esistenza sono le Idee di oggetti di cui vi è scienza, sono separate (para) dalle cose sensibili e sono modelli (paradeigmata) di queste, cioè sono soggette all'autopredicazione. Si tratta dunque delle stesse Idee che sono state criticate nel Parmenide.

Aristotele nel trattato *Sulle Idee* non si limitava a riportare questi argomenti, ma anche li criticava. Agli argomenti desunti dalle scienze egli muoveva due critiche: 1) essi dimostrano soltanto che vi sono alcune realtà oltre le cose particolari e sensibili, ma non che queste sono Idee, cioè realtà separate da quelle sensibili, perché esse sono gli "aspetti comuni" (ta koina) alle cose particolari, cioè gli universali, di cui "diciamo" (phamen) che sono oggetto delle scienze; 2) essi dimostrano l'esistenza di Idee anche delle cose prodotte dalle arti

(tekhnai), perché anche le arti vertono su oggetti universali, di cui “essi [i sostenitori delle Idee] non vogliono che vi siano Idee”. Per esempio, poiché esiste una “salute stessa”, cioè un’Idea della salute, come oggetto di cui si occupa la medicina, così devono esistere, come oggetti dell’arte del carpentiere, un’Idea della panca e un’Idea del letto, e lo stesso vale per tutte le altre arti, scultura, pittura e architettura, il che “essi non vogliono”.

Come si vede, la prima critica colpisce non l’esistenza di realtà universali, che anche Aristotele ammette insieme con tutti gli Accademici, bensì la concezione di esse come Idee, cioè come realtà separate da quelle sensibili. Ciò significa che per Aristotele gli universali non sono separati dalle cose sensibili, ma sono gli aspetti comuni a molte cose sensibili particolari, i quali esistono, cioè sono reali – non sono dunque semplici pensieri, o concetti –, ma esistono nelle cose sensibili e non separati da queste. La seconda critica invece solleva un problema, là dove Aristotele afferma che “essi”, cioè i sostenitori delle Idee, non ammettono Idee degli oggetti prodotti dalle arti, cioè degli artefatti. Il problema è dovuto al fatto che Platone, nei dialoghi, sembra ammettere Idee di tali oggetti, per esempio nella Repubblica menziona proprio l’Idea del letto, affermando che il letto sensibile è un’imitazione di essa e che il letto dipinto è un’imitazione dell’imitazione³¹. Si tramanda invece che Senocrate definisse l’Idea come “causa paradigmatica [cioè modello] delle cose costituite secondo natura”, quindi non degli oggetti prodotti dalle arti³², perciò si è supposto che i sostenitori delle Idee che Aristotele qui critica non debbano essere identificati con Platone, bensì appunto con Senocrate e i suoi seguaci, cioè con un gruppo di Accademici non comprendente Platone³³. Ma lo stesso Aristotele in un passo della Metafisica dichiara che anche Platone ammetteva Idee solo di enti esistenti in natura³⁴, perciò si deve ammettere che Platone possa avere cambiato la propria posizione al riguardo, escludendo Idee degli artefatti o prima o dopo di avere scritto la Repubblica, o che quanto scrive in questo dialogo non sia da prendere alla lettera, come quando afferma che l’Idea del letto sarebbe stata costruita da un dio³⁵ (perché le Idee dovrebbero essere eterne, cioè non costruite da nessuno).

Un secondo argomento usato dai sostenitori delle Idee e menzionato da Aristotele nella Metafisica come “l’uno sui molti” (to hen epi pollôn) avrebbe come conseguenza, sempre secondo Aristotele, di porre Idee anche delle negazioni, cioè Idee che essi non ammettevano³⁶. Alessandro, sempre attingendo dal trattato perduto Sulle Idee, espone tale argomento nel modo seguente: se ciascuno dei molti uomini è uomo e ciascuno dei molti animali è animale, c’è qualcosa di unico che si predica sempre nello stesso modo (homoiôs) dei molti senza essere identico a nessuno di essi, e questo sarà al di là

(para) di essi, separato da essi ed eterno, cioè sarà un'Idea, dunque le Idee esistono. Anche se gli esempi si riferiscono solo a enti naturali, come l'uomo e l'animale, si deve supporre che l'argomento possa essere applicato a qualsiasi tipo di enti, dovunque un predicato unico sia detto sempre nello stesso modo di molti soggetti particolari. Si tratta dunque ancora una volta di un argomento del tipo di quelli riportati da Platone nel Parmenide, là dove Parmenide esorta Socrate ad ammettere Idee di tutte le cose di cui vi è un predicato universale.

Anche questo argomento viene criticato da Aristotele in modo analogo a quello in cui è criticato l'argomento desunto dalle arti, cioè viene accusato di portare ad ammettere Idee di cose delle quali gli stessi Accademici non ammettevano che ci fossero Idee, cioè delle negazioni. Aristotele infatti argomenta così: anche una negazione, per esempio "non uomo", si predica di molte cose particolari, essendo sempre una e identica, cioè universale, e non coincidendo con nessuna delle cose di cui si predica. "Non uomo", infatti, si predica sia del cavallo, sia del cane, sia di tutte le cose che sono diverse dall'uomo, e "non musico" (cioè non colto) si predica di tutte le cose che non sono suscettibili di essere "musico" (cioè colto). In base, dunque, all'argomento dell'"uno sui molti", dovrà esserci anche un'Idea del non uomo e un'Idea del non musico. Ma come è possibile, si domanda retoricamente Aristotele, che vi sia un'Idea di ciò che non è, dato che le Idee dovrebbero essere ciò che pienamente è? Un'ulteriore conseguenza assurda di tale argomento, oltre al portare ad ammettere Idee di ciò che non è, è che esso porta ad ammettere Idee di cose del tutto eterogenee fra loro, per esempio della linea e dell'uomo, di cui si predica "non cavallo", e Idee di cose illimitate, nonché Idee di cose disposte in ordine di anteriore e posteriore, come uomo e animale: tutte Idee che, secondo Aristotele, i sostenitori delle Idee non volevano ammettere.

Anche a proposito di questa critica sorge un problema: Platone infatti, come si desume dai dialoghi, sembrava ammettere Idee anche di negazioni, per esempio non solo del giusto, ma anche dell'ingiusto, non solo del santo, ma anche del non santo, non solo del simile, ma anche del dissimile. Ancora una volta dunque si deve supporre che Aristotele non si riferisca a Platone, ma a un gruppo di Accademici che aveva elaborato una versione della dottrina delle Idee più precisa, più rigorosa, più "scolastica", di quella presente nei dialoghi di Platone. Ma non è escluso che a questa versione più rigorosa avesse aderito lo stesso Platone, rendendosi conto dell'assurdità di ammettere Idee anche di ciò che non è, o di cose fra loro del tutto eterogenee. In ogni caso, per Aristotele, l'argomento dell'"uno sui molti" non dimostra l'esistenza di Idee, ma dimostra solo l'esistenza di predicati universali, dove con l'espressione "predicati" non si devono intendere dei

semplici concetti, ma delle cose reali, cioè degli aspetti di realtà particolari realmente esistenti, presenti in esse e non separati da esse.

Sempre nella *Metafisica* Aristotele menziona un terzo tipo di argomenti addotti dai sostenitori delle Idee, “il pensare qualcosa di perito”, che a suo giudizio porta ad ammettere anche Idee di cose peribili, “perché anche di queste rimane in noi un’immagine”. Alessandro desume dal trattato *Sulle Idee* una versione più ampia di tale argomento, portando come esempio ad illustrazione di esso il fatto che pensiamo un uomo, un animale terrestre, un animale in genere, anche quando questo non c’è più, il che starebbe a dimostrare che l’oggetto del nostro pensiero, continuando ad esistere anche dopo che le cose sensibili sono perite, non è una di queste, ma è invece un’Idea. Questo argomento, a differenza dei precedenti, non sembra essere presente nei dialoghi di Platone, il che conferma l’impressione che Aristotele stia riportando una formulazione scolastica di argomenti in favore delle Idee, non necessariamente risalente a Platone. La critica all’argomento in questione, riportata da Alessandro, è che esso conduce ad ammettere anche Idee di singoli individui, come Socrate e Platone, dei quali conserviamo un’immagine anche quando non sono più in vita, ed inoltre che esso conduce ad ammettere anche Idee di cose non esistenti, come il centauro e la Chimera³⁷. Evidentemente questa critica suppone che tali Idee non fossero ammesse dagli autori dell’argomento, anche se – ancora una volta – non sembra possibile chiamare in causa Platone.

A questo punto, nella *Metafisica*, Aristotele prosegue la sua critica degli argomenti portati dai sostenitori delle Idee con le seguenti parole:

Inoltre, tra gli argomenti più rigorosi (*akribesteroi*), alcuni producono Idee dei relativi (*tôn pros ti*), dei quali non diciamo (*phamen*) esservi un genere per sé (*kath’hauto*), mentre altri dicono il terzo uomo³⁸.

Se il commento di Alessandro non ci soccorresse, riportando gli estratti del trattato *Sulle Idee*, non potremmo sapere quali erano i cosiddetti “argomenti più rigorosi”. Per fortuna, invece, Alessandro ci soccorre e riporta il primo, o il primo gruppo, degli argomenti più rigorosi, quelli che “producono Idee dei relativi”, nel modo seguente. Essi si basano sulla distinzione tra predicazione “non omonima” (*mê homônumôs*) e predicazione “omonima”: 1) la prima ha luogo quando un predicato è predicato di molti soggetti sensibili in modo proprio (*kuriôs*) e con verità, cioè sempre con lo stesso significato, il che può accadere quando si predica “uomo” di molti uomini, per esempio di Socrate e di Platone, o quando lo si predica di molte immagini ugualmente sensibili, per esempio di molti uomini dipinti, o infine quando lo si predica sia dell’uomo reale che dell’uomo dipinto,

trattandosi sempre di cose sensibili. In tutti questi casi si rimane nell'ambito delle realtà sensibili; 2) invece la predicazione omonima ha luogo quando un predicato è predicato di molti soggetti con significati diversi, per esempio quando si predica l'“uguale” di molti uguali sensibili. Nessuno di questi, infatti, è veramente uguale, nemmeno se sono considerati tutti come immagini di un altro uguale, il quale sia ancora un uguale sensibile. Allora, per poter predicare con verità l'“uguale”, bisogna ammettere che c'è un “uguale stesso” (to ison auto), l'Idea dell'uguale, del quale il predicato “uguale” si predica in modo proprio (kuriôs) e con verità, e che tutti gli uguali sensibili sono immagini di esso, per cui il predicato uguale si predica di essi in relazione a quello (pros auto). Ma per spiegare questa predicazione bisogna appunto ammettere l'esistenza dell'Idea.

Il carattere “più rigoroso” di questo argomento, o di questo gruppo di argomenti, sembra essere dovuto al fatto che esso si basa sulla distinzione tra predicazione omonima e predicazione non omonima, la quale era una conquista della scuola di Platone, come risulta dal fatto che è presente in Speusippo e nelle Categorie di Aristotele³⁹. Il tipo di Idee che esso dimostra rinvia tuttavia al più classico argomento formulato da Platone, quello del Fedone, che si basava appunto sull'esempio dell'“uguale”. Saremmo dunque in presenza di una riformulazione accademica dell'argomento platonico. Uno studioso del Novecento ha addirittura visto in questo argomento la prima formulazione di una teoria destinata ad avere grande fortuna presso lo stesso Aristotele, cioè la teoria dell'“omonimia in relazione ad uno” (pros hen), che Aristotele avrebbe applicato alla predicazione dell'essere alle diverse categorie, sostenendo che tutte le categorie diverse dalla sostanza sono dette “essere” in virtù della loro relazione a una di esse, cioè alla sostanza⁴⁰.

Aristotele muove a tale argomento una triplice critica: 1) esso produce Idee dei relativi, dei quali i sostenitori delle Idee negavano che ci fossero Idee, perché le Idee devono sussistere “per sé” (kath'haudas), mentre i relativi hanno sempre l'essere nello stare in relazione reciproca; 2) l'“uguale stesso”, dovendo essere uguale a qualcosa, dovrà essere uguale ad un altro “uguale stesso”, dunque vi saranno più Idee dell'uguale, il che è evidentemente contrario allo scopo della dottrina delle Idee, che è quello di ricondurre la molteplicità all'unità; 3) in base allo stesso argomento vi saranno anche Idee dei disuguali, ma i disuguali, come essi stessi ammettono, sono in più cose, cioè sono di generi diversi. Un fondamento alla prima di tali critiche sembra essere contenuto nei dialoghi di Platone, precisamente in un passo del Sofista, dove Platone divide tutte “le cose che sono”, cioè le Idee, in due generi, quello delle cose che sono sempre in relazione a se stesse (kath'hauta) e quello delle cose che

sono sempre in relazione ad altre (pros alla)⁴¹. La stessa divisione, riferita però a “tutte le cose”, si trova in Senocrate⁴². Platone tuttavia non sembra ritenere che le Idee dei relativi creino qualche difficoltà. Invece Aristotele, come abbiamo visto, nella *Metafisica* afferma che dei relativi “non diciamo esservi un genere per sé”. Ancora una volta, dunque, egli si riferisce a una dottrina più accademica che propriamente platonica, anche se è proprio dal punto di vista della filosofia di Aristotele che non possono esservi Idee dei relativi, poiché per Aristotele le Idee, in quanto realtà separate, devono essere sostanze, cioè realtà esistenti di per se stesse (*kath’hauta*), mentre i relativi, in quanto relativi, non sono sostanze e quindi non possono essere Idee.

Il secondo gruppo degli argomenti “più rigorosi” è indicato da Aristotele nella *Metafisica* come quelli che “dicono il terzo uomo”, senza ulteriori specificazioni. Evidentemente Aristotele ritiene di alludere a qualcosa di molto noto, riferendosi sicuramente all’ambiente nell’Accademia. In realtà, il “dire il terzo uomo” non è il risultato voluto da coloro che hanno formulato l’argomento, perché questi vogliono dimostrare l’esistenza delle Idee, mentre la posizione di un “terzo uomo”, come vedremo tra poco, è una conseguenza non voluta, che conduce l’argomento all’assurdo, e quindi è una critica all’argomento. Aristotele, che pure sembra condividere tale critica, non la presenta come propria, cioè non rivendica alcuna originalità nella formulazione di essa, e vedremo presto perché. Ancora una volta ci soccorre il commento di Alessandro, basato sul trattato *Sulle Idee*. Da esso risulta che l’argomento in questione era pressappoco il seguente: quando si predica un predicato come “uomo” di sostanze, quali sono gli uomini sensibili, lo si predica in senso proprio (*kuriôs*) e con verità, perché gli uomini sensibili sono veramente uomini. Tuttavia, secondo i sostenitori delle Idee, l’uomo che si predica dei molti uomini sensibili è diverso da questi, perché è uno e identico, mentre gli uomini sensibili sono molti e diversi gli uni dagli altri, dunque esso esiste separatamente dagli uomini sensibili ed è un’Idea⁴³.

Come si vede, siamo di fronte a una riformulazione dell’argomento chiamato in precedenza “uno sui molti”, con in più la precisazione che, quando i molti in questione sono sostanze, come gli uomini, e non relazioni, come l’uguale, il predicato universale si predica di essi in senso proprio e con verità, cioè in modo non omonimo. Il carattere “più rigoroso” dell’argomento in questione starebbe dunque nel fatto che esso, come quello che porta alle Idee dei relativi, si basa sulla distinzione tra predicazione omonima e predicazione non omonima e la sua forza consisterebbe nel mostrare che anche nel caso di una predicazione non omonima, come quella di “uomo”, si giunge ugualmente a dover ammettere l’esistenza di un’Idea.

A questo punto scatta quella che deve essere considerata una critica agli argomenti accademici, cioè appunto l'introduzione del "terzo uomo". Se infatti, argomenta Aristotele, per il fatto che uno stesso predicato si predica con verità di molti uomini particolari, si deve ammettere l'esistenza di un'Idea di uomo, cioè dell'"uomo stesso", allora, poiché lo stesso predicato "uomo" si predica con verità anche dell'"uomo stesso", cioè dell'Idea di uomo, per giustificare questo fatto in modo analogo al primo si dovrà ammettere una nuova Idea, cioè un "terzo uomo" (oltre a quelli sensibili e all'"uomo stesso"), e poi un quarto, un quinto, e così via all'infinito. In tal modo le Idee saranno in numero infinito e quindi, anziché ricondurre la molteplicità all'unità, la estenderanno infinitamente, il che significa il fallimento della dottrina in questione.

Questa critica ricorda chiaramente quella formulata da Platone nel Parmenide a proposito dell'Idea di "grande", con la differenza che ora non si fa più questione di una qualità, come "grande", ma si fa questione di una sostanza, come "uomo", cioè di un soggetto di predicazione non omonima, ma univoca, rigorosa. Ebbene, anche in questo caso, secondo tale critica, si innesca il processo all'infinito, cioè si vanifica la dottrina delle Idee. Il vero inventore di questa critica alla dottrina delle Idee è senza dubbio Platone, tuttavia nell'Accademia la sua critica deve essere stata applicata all'uomo, prendendo il nome di "terzo uomo". Come nella formulazione del Parmenide, anche in questa nuova formulazione la critica all'esistenza delle Idee si basa sulla cosiddetta "autopredicazione" dell'Idea, cioè sul fatto che anche dell'Idea di uomo si può predicare l'"uomo", ovvero che anche l'Idea è un uomo. Questo per alcuni è un errore, ma non c'è dubbio che la tendenza di Platone a concepire le Idee come modelli delle cose sensibili rende possibile l'autopredicazione, perché il modello possiede gli stessi caratteri delle immagini in grado più perfetto⁴⁴. L'autocritica fatta da Platone nel Parmenide produsse dunque all'interno dell'Accademia una critica ancor più netta a quelli che l'Accademia stessa aveva formulato come gli argomenti "più rigorosi" per dimostrare l'esistenza delle Idee.

4. Eudosso di Cnido e il ricorso alla “mescolanza”

Ma uno potrebbe discutere più di tutti gli altri questo problema, cioè quale contributo le Idee danno alle realtà eterne, fra quelle sensibili, o a quelle generabili e corruttibili, poiché esse non sono cause per queste né del movimento né del mutamento. Ma nemmeno sono di alcun aiuto in relazione alla scienza delle altre cose (le Idee infatti non sono l'essenza di queste, perché sarebbero in queste), né in relazione al loro essere, non essendo presenti nelle cose che ne partecipano. In questo modo infatti potrebbero forse sembrare di essere cause, cioè come il bianco mescolato al bianco, ma è troppo facile rimuovere questo discorso, che Anassagora per primo ed Eudosso in seguito e alcuni altri facevano (è facile infatti raccogliere molte conseguenze impossibili [polla kai adunata] contro una siffatta opinione)⁴⁵.

In questo brano sono riassunte quasi tutte le critiche che Aristotele muove alle Idee nella *Metafisica*. Egli osserva infatti che le Idee non servono a nulla, perché non spiegano il movimento degli esseri sensibili eterni, cioè dei corpi celesti, né le trasformazioni degli esseri sensibili generabili e corruttibili, cioè dei corpi terrestri: insomma non risolvono il grande problema posto dal mondo dell'esperienza, quello del divenire. Ma – secondo Aristotele – le Idee non servono nemmeno a spiegare ciò per cui Platone le ha introdotte, cioè la scienza delle altre cose, il sapere fermo e stabile espresso dal termine *epistēmē*, perché la scienza degna di questo nome è fondamentalmente conoscenza dell'essenza delle cose, ossia di ciò che queste hanno di stabile, di immutabile. Ora, per essere essenza delle cose, le Idee dovrebbero essere presenti nelle cose stesse, perché l'essenza, ossia ciò che una cosa è realmente, intimamente, non può stare fuori di ciò di cui è essenza. Invece le Idee non sono nelle cose sensibili, perché sono “oltre” (para), sono “separate” (khoris).

Quest'ultima difficoltà, che del resto era stata già denunciata dallo stesso Platone nel *Parmenide*, dovette essere riconosciuta anche da altri all'interno dell'Accademia, in particolare da Eudosso di Cnido – il grande matematico e astronomo che aveva dato la risposta più geniale al problema posto da Platone di come spiegare i movimenti dei pianeti –, perché Aristotele lo cita come sostenitore di una “mescolanza” tra le Idee e le cose sensibili, simile a quella che può aver luogo tra “il bianco”, inteso come il colore bianco, e “il bianco” inteso come le cose bianche. Il colore bianco infatti è causa della bianchezza delle cose bianche perché è presente in esse, cioè è mescolato con esse. Di “mescolanza” aveva parlato per primo Anassagora a proposito dei “semi” presenti in tutte le cose, ma Eudosso riprese questo concetto per applicarlo al rapporto tra le Idee e le cose sensibili e tentare in questo modo di spiegare come le Idee possono essere causa dell'essere e della conoscibilità delle cose.

È probabile che Eudosso avesse preso parte al dibattito sulle Idee suscitato dal *Parmenide* all'interno dell'Accademia nel secondo periodo da lui trascorso ad Atene, fra il 355 e il 350 a.C.⁴⁶, lo stesso

periodo in cui prese parte alla discussione sui movimenti dei pianeti e a quella, di cui ci occuperemo in seguito, sul piacere. La sua grandezza come matematico e astronomo, che gli avrebbe procurato la fiducia totale di Aristotele in questa materia, non fu sufficiente invece a guadagnargli la stima dello Stagirita a proposito delle Idee, anche se indubbiamente la soluzione da lui proposta andava nella direzione indicata da Aristotele, cioè quella di ammettere una qualche presenza delle Idee nelle cose sensibili per spiegare la funzione di cause esercitate dalle Idee su queste ultime. Aristotele infatti dichiara che contro la tesi di Eudosso è facile raccogliere “molte conseguenze impossibili”. L’illustrazione di tali conseguenze è ritrovabile, ancora una volta, nel commento di Alessandro di Afrodisia, il quale cita a questo proposito il II libro del trattato *Sulle Idee*. Dunque Aristotele già in quest’opera aveva esposto la tesi di Eudosso e l’aveva criticata.

Le conseguenze impossibili della tesi di Eudosso elencate in essa sono le seguenti:

1) Se le Idee si mescolano con le altre cose, dovrebbero essere corpi, perché la mescolanza è propria dei corpi. Evidentemente ciò va contro la convinzione platonica che le Idee siano immateriali, in quanto conoscibili solo dall’intelletto e non visibili con gli occhi. Se esse, infatti, fossero corpi, Antistene avrebbe visto, oltre al cavallo, anche la cavallinità. Qui dunque Aristotele osserva che il concetto di mescolanza implica una concezione materialistica della realtà, inconciliabile col punto di vista di Platone.

2) Inoltre, per potersi mescolare con le cose, le Idee dovrebbero essere opposte alle cose, perché la mescolanza avviene tra opposti, mentre per Platone le Idee sono modelli delle cose, dunque possiedono gli stessi caratteri di queste, sia pure in grado perfetto, e non caratteri opposti. Qui Aristotele fa leva sul suo concetto di mescolanza, che avviene sempre tra opposti⁴⁷.

3) Se le Idee fossero mescolate con le cose, in ciascuna cosa vi sarà o l’intera Idea di essa o solo una parte di questa; ma se vi sarà l’Idea intera, l’Idea, che è una, dovrà essere presente in molte cose, il che è impossibile; se invece vi sarà solo una parte dell’Idea, la cosa sarà quello che è per mescolanza con una parte dell’Idea, per esempio l’uomo sarà uomo per mescolanza con una parte dell’uomo, il che è ugualmente impossibile. Si tratta, come si vede, della stessa obiezione che Platone aveva rivolto nel *Parmenide* al concetto di partecipazione.

4) Per potersi mescolare con le cose, le Idee dovrebbero essere divisibili in parti, il che comporta che esse possano subire una divisione, in contrasto con la loro natura inalterabile, e che, dovendo essere tali parti tra loro simili, una parte dell’uomo possa essere un uomo, come una parte dell’oro è oro, il che è impossibile. La contrapposizione con l’oro mostra ancora una volta che la nozione di

mescolanza si applica solo a realtà materiali, divisibili in parti simili tra loro.

5) Se le Idee fossero mescolate con le cose, in ciascuna cosa dovrebbero essere mescolate molte Idee, perché l'uomo è non solo uomo, ma anche animale e vivente, quindi deve partecipare di tutte queste Idee. Ma allora anche l'Idea dell'uomo sarà mescolata con altre Idee, cioè con quella di animale e con quella di vivente, per cui le Idee sarebbero composte, e non semplici, il che è impossibile. Platone in effetti, nel Sofista e nel Filebo, ammette che le Idee partecipino di altre Idee, ma non si tratta di mescolanza in senso materiale⁴⁸.

6) Se le Idee fossero mescolate con le cose, come potrebbero essere modelli di queste, secondo quanto vogliono i sostenitori delle Idee? I modelli in genere non sono mescolati con le cose di cui sono modelli.

7) Se le Idee fossero mescolate con le cose, esse perirebbero col perire di queste, mentre i sostenitori delle Idee ritengono che esse siano eterne.

8) Se le Idee fossero mescolate con le cose, esse non sarebbero neppure immobili, come i loro sostenitori pretendono⁴⁹.

Come si vede, Aristotele ritorce contro Eudosso argomenti di origine accademica, mostrando l'incompatibilità della tesi di Eudosso con l'ammissione dell'esistenza delle Idee. Ciò non significa che egli ammetta l'esistenza delle Idee e tutti i caratteri che i loro sostenitori attribuivano ad esse; la sua è una critica, per così dire, dall'interno dell'Accademia. Aristotele insomma vuole mostrare che il tentativo di Eudosso di spiegare la causalità esercitata dalle Idee sulle cose è fallito, anche se era dettato da un'esigenza legittima.

5. *Speusippo e la sostituzione delle Idee con i numeri matematici*

Al dibattito intra-accademico sulle Idee parteciparono naturalmente molti membri della scuola, tra i quali i più anziani, come Speusippo e Senocrate, destinati a diventare in quest'ordine successori di Platone nella guida dell'Accademia. Di loro tuttavia non si è conservata nessuna opera e la maggior parte delle notizie che abbiamo sul loro pensiero risale ad Aristotele, il quale non era affatto d'accordo con loro, perciò è sospettabile di essere una fonte a volte tendenziosa e poco affidabile. Su alcune di queste notizie tuttavia esiste un discreto accordo tra gli studiosi, per cui è legittimo servircene allo scopo di ricostruire il dibattito. Un'ulteriore difficoltà è il fatto che, riportando il pensiero di Speusippo e di Senocrate, Aristotele non ne fa quasi mai il nome, ma parla in generale di "alcuni". Anche a questo proposito, tuttavia, esiste un certo consenso tra gli studiosi nell'individuare quali posizioni avrebbe professato Speusippo e quali Senocrate. Non è pertanto privo di interesse vedere anche il pensiero di questi filosofi, poiché non c'è dubbio che negli ultimi anni della vita di Platone si ebbe nell'Accademia la maggiore concentrazione di ingegni filosofici che si sia mai avuta nel corso dell'intera storia della filosofia.

Uno dei rari passi in cui Aristotele fa il nome di Speusippo è il seguente:

Inoltre vi sono alcuni i quali ritengono che al di là (para) dei sensibili non esista niente di tutto questo, mentre altri ritengono che vi siano più realtà eterne e dotate di un maggiore grado di essere (mallon onta), come per esempio Platone, il quale pone tre piani di realtà, due costituiti dalle Idee e dagli oggetti matematici e il terzo costituito dai corpi sensibili. Speusippo invece pone più piani di realtà a partire dall'Uno, e pone principi per ciascuno di essi, un principio dei numeri e uno diverso delle grandezze, ed in seguito un principio dell'anima; e in questo modo estende il numero dei piani di realtà⁵⁰.

Qui lo Stagirita sta parlando degli oggetti della matematica, o "enti matematici", che sono i numeri, oggetto dell'aritmetica, e le grandezze, oggetto della geometria. Uno dei problemi che i filosofi dell'epoca si ponevano era quale tipo di realtà possedessero tali oggetti. Al riguardo esistevano opinioni diverse: alcuni filosofi ritenevano che gli oggetti della matematica esistessero nelle cose sensibili, altri invece che esistessero "al di là" (para) di queste, cioè costituissero un piano di realtà separato, superiore a quello delle cose sensibili, oggi diremmo trascendente. Tra questi ultimi c'era anzitutto Platone, il quale ammetteva come primo piano di realtà le Idee, ma poi – come lo stesso Aristotele testimonia altrove – ammetteva un piano di realtà intermedio tra le Idee e le cose sensibili, costituito appunto dagli oggetti della matematica, numeri e grandezze

geometriche⁵¹. Questi pertanto venivano ad essere delle realtà separate, indipendenti da quelle sensibili e anche superiori a queste, ma non si confondevano con le Idee, bensì restavano ad esse inferiori. Altrove Aristotele riferisce che Platone ammetteva anche dei numeri ideali (eidêtikoi arithmoi) e delle grandezze ideali, per esempio il due ideale, o diade, che è l'Idea del due, il tre ideale, o triade, che è l'Idea del tre, il triangolo ideale, che è l'Idea del triangolo, e così via. Tra questi e gli oggetti della matematica ci sono profonde differenze: anzitutto i numeri e le grandezze ideali sono esemplari unici, cioè esiste per esempio un unico due ideale, o un unico triangolo ideale, mentre i numeri e le grandezze oggetto della matematica esistono in molti esemplari, per esempio ci sono molti numeri due e molti triangoli; poi i numeri e le grandezze ideali non sono “combinabili” tra di loro, cioè non possono essere sommati, sottratti, divisi, fatti oggetto insomma delle classiche operazioni matematiche, mentre gli “enti matematici” sono appunto oggetto di queste operazioni⁵².

Secondo il passo sopra citato, Speusippo avrebbe considerato anche lui gli oggetti della matematica come piani di realtà separati dalle cose sensibili, ma li avrebbe anche separati tra di loro, ammettendo un piano costituito dai numeri e un piano costituito dalle grandezze, ciascuno con dei suoi principi. Lasciamo da parte, per il momento, il discorso sui principi, che ci occuperà nel prossimo capitolo, e vediamo meglio come Speusippo concepiva questi piani di realtà. Già è alquanto sorprendente che per lui, come per Platone, i numeri e le grandezze costituissero piani di realtà separati dalle cose sensibili, ma in ciò Speusippo si rivelava perfetto scolaro di Platone. Ancor più sorprendente, come vedremo subito, è invece il fatto che Speusippo, a differenza da Platone, non ammettesse come primo piano della realtà le Idee, abbandonando del tutto in tal modo quella che molti ritengono essere la più importante dottrina di Platone, la dottrina appunto delle Idee. Anche a questo proposito dobbiamo basarci sulla testimonianza di Aristotele, del cui riferimento a Speusippo e della cui veridicità non c'è motivo, qui, di dubitare:

Coloro che ritengono che non esistano altro che gli oggetti matematici al di là (para) dei sensibili, vedendo le difficoltà e le artificiosità che si verificano a proposito delle Idee, lasciarono cadere il numero ideale e posero solo quello matematico⁵³.

E prosegue oltre:

Chi, nel caso specifico, non crede che vi siano le Idee, per le difficoltà che vede derivare dal fatto di ammetterne l'esistenza, non collega l'esistenza dei numeri a quella delle Idee e ammette solo il numero matematico⁵⁴.

Dunque Speusippo vide “difficoltà e artificiosità” a proposito delle Idee. Queste non potevano essere che quelle già rilevate da Platone

nel Parmenide, ma forse anche quelle rilevate da Aristotele nel trattato *Sulle Idee*, comunque quelle emerse nel dibattito intra-accademico. Mentre tuttavia tali difficoltà non erano state ritenute da Platone sufficienti per determinare l'abbandono della dottrina delle Idee, per Speusippo esse dovettero evidentemente apparire insormontabili, cioè tali da indurlo al rifiuto della dottrina del maestro. Se si pensa che Speusippo era il più anziano dei membri dell'Accademia dopo Platone, che era il nipote dello stesso Platone, e soprattutto che fu scelto da Platone come suo successore nella guida dell'Accademia, sicuramente dopo che egli aveva manifestato il suo rifiuto della dottrina delle Idee, bisogna riconoscere, come ha detto uno studioso americano, che l'Accademia era la scuola più libera che sia mai esistita, quella cioè in cui gli allievi erano liberi di dissentire dal maestro e non per questo perdevano la sua stima⁵⁵.

La conseguenza di questa autentica svolta era che gli oggetti della matematica, in particolare i numeri, venivano ad essere il primo piano della realtà – come sempre Aristotele testimonia in vari altri passi –, ma non i numeri ideali, cioè le Idee dei numeri, ammessi da Platone, bensì proprio i numeri matematici, cioè quell'oggetto delle varie operazioni che fanno della matematica una scienza. Ancora Aristotele infatti riferisce che per Speusippo, come del resto già per Platone, non si dà scienza delle cose sensibili, perché “non vi sono assiomi che riguardano i sensibili”, mentre si dà scienza dei numeri e delle grandezze, perché “le cose dette su di essi sono vere e appagano l'anima”⁵⁶. Anche per Speusippo, dunque, è un'esigenza di carattere epistemologico quella che lo spinge a porre un piano di realtà diverso dalle cose sensibili e separato. Solo che Speusippo, a differenza da Platone, sembra non conoscere altra scienza che la matematica, anzi considera questa come l'unica vera scienza. Non c'è dubbio che in questo egli deve avere subito l'influenza dei Pitagorici, alcuni dei quali dovevano essere presenti nella stessa Accademia di Platone, dato che questi presenta come “Pitagorici” due degli interlocutori di Socrate nel *Fedone*, cioè Simmia e Cebete, e intitola a un pitagorico, Timeo, uno dei suoi più importanti dialoghi.

Aristotele stesso mette la posizione da Speusippo in relazione con quella dei Pitagorici, quando ricorda che questi, vedendo che molte proprietà dei numeri sono pertinenti anche alle cose sensibili, per esempio all'armonia, ai movimenti dei corpi celesti, eccetera, ritennero che tutte le cose fossero numeri o che i numeri fossero alla base dell'esistenza delle cose. Ma i Pitagorici, a differenza da Speusippo, non concepirono i numeri come separati dalle cose sensibili, bensì li concepirono come inerenti, o immanenti, a queste. E Aristotele sembra essere d'accordo con i Pitagorici nel riconoscere che non solo i numeri, ma anche le grandezze geometriche, sono inerenti

alle cose sensibili, cioè ne costituiscono se non il fondamento, almeno l'aspetto quantitativo, misurabile – in particolare egli dichiara che le grandezze sono i “limiti” dei corpi –, mentre non condivide la separazione di essi dalle cose sensibili, sostenuta da Speusippo.

Parlando di Speusippo egli infatti afferma:

Come credere che esista un numero del tipo da lui ipotizzato, e in che modo questo numero servirà a garantire l'essere delle cose? Del resto, chi sostiene che esista un numero di questo tipo, non lo pone in relazione con nessuna altra cosa, ma ne parla come di una natura esistente per se stessa; esso non si manifesta come causa di alcunché, mentre tutti i teoremi aritmetici valgono anche per le cose sensibili [...] Quelli che sostengono che vi è solo il numero matematico, ma non immanente, non possono dire lo stesso [lo stesso che i Pitagorici, cioè che i numeri sono causa delle cose sensibili] in base alle loro premesse: hanno detto, al contrario, che delle cose sensibili non si dà scienza. Noi invece, come si è detto prima, affermiamo che vi è scienza di esse. E diciamo anche che le entità matematiche non possono essere separate, giacché altrimenti, se lo fossero, le loro proprietà non potrebbero inerire ai sensibili⁵⁷.

L'incongruenza della posizione di Speusippo, secondo Aristotele, consiste nel concepire i numeri come separati dalle cose sensibili per salvare la scientificità, cioè il carattere di vera e propria scienza, della matematica, ma al tempo stesso nel non poter usare la matematica per avere scienza delle cose sensibili, proprio a causa della separazione dei numeri da queste ultime. Invece per Aristotele i teoremi della matematica si applicano anche alle cose sensibili, dunque gli oggetti della matematica sono proprietà delle cose sensibili: per questo la matematica è una vera scienza, perché ci permette di avere scienza delle cose sensibili, o almeno dei loro aspetti quantitativi. Quello che Aristotele non critica, nella posizione di Speusippo, è il rifiuto delle Idee, sul quale doveva essere invece d'accordo con Speusippo. Anzi è possibile che proprio il rifiuto della dottrina delle Idee da parte del collega più anziano, per giunta nipote di Platone, inducesse Aristotele a sentirsi autorizzato a criticare lui stesso la dottrina in questione.

6. *Senocrate e l'identificazione delle Idee con i numeri matematici*

Anche a proposito di Senocrate, successore di Speusippo alla guida dell'Accademia, ma già presente in questa durante la vita di Platone, la nostra più antica e maggiore fonte di notizie è Aristotele, il quale fu suo condiscipolo nella medesima scuola. Tuttavia Aristotele non cita mai per nome Senocrate a proposito delle Idee, mentre lo cita a proposito di altri argomenti. La tradizione, risalente probabilmente ad Alessandro di Afrodisia e forse addirittura a Teofrasto, scolaro e successore di Aristotele alla guida del Liceo, e forse proveniente anche lui dall'Accademia, è unanime nell'indicare in Senocrate il sostenitore che Aristotele chiama, alquanto spregiativamente, “il terzo modo” (ho tritos tropos) di intendere le Idee, terzo dopo quelli di Platone e di Speusippo, e non esita a definirlo “il peggiore”. Ecco come Aristotele lo caratterizza:

È evidente poi che il terzo modo dice le cose peggiori, cioè che il numero ideale è identico a quello matematico⁵⁸.

Altre testimonianze dello stesso Aristotele riferiscono che il filosofo in questione, cioè Senocrate, identificava le Idee con i numeri, si intende quelli matematici, e poneva dopo di questi le grandezze geometriche, e infine poneva il cielo e le cose sensibili⁵⁹; che secondo Senocrate c'è un piano di realtà separato dalle cose sensibili, costituito dalle Idee e dagli enti matematici, i quali hanno la stessa natura⁶⁰; che Idee ed enti matematici formano una sola natura⁶¹.

Per comprendere questa posizione, bisogna tenere presente che Platone stesso, sempre secondo la testimonianza di Aristotele, ad un certo momento della sua vita avrebbe identificato le Idee con i numeri⁶², o, secondo una testimonianza di Teofrasto, ricondotto le Idee ai numeri⁶³, riferendosi tuttavia ai numeri ideali, cioè alle Idee dei numeri (la diade stessa, la triade stessa, e così via). Questi, come già abbiamo visto, erano unici ciascuno nella sua specie, non combinabili fra loro e forse estesi sino al numero dieci, cioè alla decade stessa⁶⁴. Al di sotto di essi, cioè in posizione intermedia tra le Idee e le cose sensibili, Platone pose tuttavia i numeri matematici, considerando anche questi un piano di realtà separato dalle cose sensibili. È evidente in questa dottrina l'influenza del pitagorismo, che dovette esercitarsi sull'Accademia negli ultimi anni della vita di Platone.

Speusippo, a causa delle difficoltà cui andavano incontro le Idee, si sbarazzò di queste e collocò al loro posto i numeri matematici, ben diversi dai numeri ideali, continuando a concepirli, allo stesso modo

di Platone, come un piano di realtà separato dalle cose sensibili. Di fronte a queste due posizioni si colloca “il terzo modo”, cioè quello di Senocrate, il quale, meno spregiudicato e più conservatore di Speusippo, cercò di conciliare la posizione del maestro, Platone, con quella del condiscipolo più anziano, Speusippo, identificando le Idee, cioè i numeri ideali, ammessi da Platone, con i numeri matematici, ammessi da Speusippo. Ugualmente separati come i numeri, ideali ed insieme matematici, Senocrate considerò gli altri oggetti della matematica, cioè le figure geometriche, concependo anche queste come ideali e matematiche insieme, inferiori ai numeri, ma superiori alle cose sensibili.

Abbiamo detto che l'autore del “terzo modo” riferito da Aristotele è Senocrate, da lui non menzionato per nome. È probabile che tale identificazione risalga ad Alessandro di Afrodisia, di solito bene informato sulle dottrine accademiche, perché ancora in possesso delle opere perdute di Aristotele e forse anche delle opere di Speusippo e di Senocrate. Tuttavia, sfortunatamente, del commento di Alessandro alla Metafisica ci è pervenuta solo la parte relativa ai primi cinque libri, mentre gli accenni a Speusippo e a Senocrate sono per lo più nei libri Z, Λ, M e N. Il commento di Alessandro a questi libri, che per noi è andato perduto, fu visto dai commentatori Neoplatonici di Aristotele, per esempio da Siriano (IV-V secolo d.C.), il quale se ne servì nel suo commento alla Metafisica, che riguarda i libri B, Γ, M e N. Ebbene, proprio Siriano, sulla scorta di Alessandro, testimonia che l'autore del “terzo modo” è Senocrate⁶⁵. Minore attendibilità hanno invece le testimonianze di colui che in età bizantina riscrisse le parti perdute del commento di Alessandro, il cosiddetto pseudo-Alessandro, di cui ci è pervenuto il commento agli ultimi 9 libri. Questi infatti, identificato col bizantino Michele di Efeso (XI-XII secolo), non aveva più tra le mani il commento di Alessandro, ma si serviva di quello di Siriano.

Più valore avrebbe la testimonianza di Teofrasto, contemporaneo di Aristotele e di Senocrate, ma essa, pur menzionando Senocrate, gli attribuisce genericamente la collocazione, all'interno del cosmo, delle cose sensibili, degli intelligibili, cioè delle Idee, degli enti matematici e delle realtà divine, cioè i principi delle Idee, di cui parleremo nel prossimo capitolo⁶⁶. Questa notizia tuttavia è interessante, perché rivela che Senocrate concepiva l'universo come eterno: solo in un universo eterno, infatti, c'è posto per le Idee e gli enti matematici intesi come realtà trascendenti. Aristotele infatti, nel *De caelo*, riferisce che alcuni, cioè presumibilmente Speusippo e Senocrate, andarono in soccorso di Platone, sostenendo che il racconto della creazione dell'universo ad opera del Demiurgo, esposto nel *Timeo*, non deve essere preso alla lettera, ma obbedisce solo a un intento didascalico, cioè quello di farsi capire meglio, perché in realtà per

Platone l'universo era eterno⁶⁷.

In ogni caso Senocrate ammetteva l'esistenza delle Idee, malgrado tutte le difficoltà avanzate a proposito di esse da Platone nel Parmenide e nel dibattito intra-accademico riferito da Aristotele nel trattato Sulle Idee, e malgrado il rifiuto di esse compiuto da Speusippo. Di lui infatti ci è stata conservata una definizione dell'Idea, che presenta un grande interesse proprio perché illumina il dibattito in questione. La riferisce Proclo, filosofo neoplatonico del V secolo d.C., quindi lontanissimo da Senocrate, ma allievo diretto di Siriano, quindi probabilmente al corrente delle notizie che Siriano aveva desunto dal commento di Alessandro di Afrodisia. Afferma infatti Proclo:

Senocrate definisce l'Idea "causa esemplare di tutte le cose che sono costituite eternamente secondo natura"⁶⁸.

La definizione è interessante, perché illustra tre caratteri delle Idee sottolineati da Senocrate: 1) le Idee sono cause esemplari, cioè modelli, come affermava Platone nei dialoghi. Proclo, dal canto suo, spiega che la causa esemplare non è né una causa materiale, né una causa efficiente, né una causa finale, servendosi in questo modo della distinzione fra i quattro generi di cause introdotta da Aristotele; 2) le Idee sono causa delle cose costituite secondo natura, cioè degli enti naturali, non degli enti artificiali, degli artefatti. Ciò corrisponde perfettamente alla posizione di quei sostenitori delle Idee di cui parlava Aristotele nel trattato Sulle Idee, affermando che essi non ammettevano Idee degli artefatti. Pertanto alcuni studiosi ritengono che la posizione esposta e criticata da Aristotele in quell'opera fosse quella di Senocrate, anche se, come abbiamo visto, Aristotele attribuiva la stessa posizione anche a Platone, non tenendo conto in ciò della Repubblica; 3) infine le Idee sono causa delle cose eterne, cioè delle specie naturali (piante, animali, uomini), non di cose periture, cioè di individui. Anche questa indicazione corrisponde alla posizione dei sostenitori delle Idee criticati da Aristotele nel trattato Sulle Idee, ai quali Aristotele rinfacciava che i loro argomenti portavano ad ammettere Idee anche di individui perituri, come Socrate e Platone, quali essi invece non ammettevano. Da tutto ciò risulta che Senocrate introdusse alcune correzioni nella dottrina delle Idee, probabilmente allo scopo di renderla più accettabile e più resistente alle critiche, come sogliono fare in genere gli allievi nei confronti del pensiero dei maestri.

Nella stessa direzione va un'altra dottrina, riferita da Aristotele nella Metafisica, ma attribuibile a Senocrate sulla base di una testimonianza di Alessandro di Afrodisia, la quale sostiene l'anteriorità della specie ultima rispetto al genere. Secondo Aristotele alcuni, cioè

presumibilmente Platone, sostenevano l'anteriorità del genere rispetto alla specie, per esempio dell'animale rispetto all'uomo, cioè del più universale rispetto al particolare, perché ciò era in armonia con la dottrina delle Idee, secondo la quale gli universali sono causa dei particolari: non ci può essere infatti l'uomo, se prima non c'è l'animale. Altri invece, cioè – come risulta da Alessandro – Senocrate, sostenevano l'anteriorità della specie, per esempio uomo, rispetto al genere, per esempio animale, perché, mentre il genere è divisibile in specie, la specie ultima è indivisibile⁶⁹. Alessandro infatti, nel trattato Sulla dottrina aristotelica dei principi, che ci è pervenuto solo in traduzione araba, attribuiva a Senocrate la tesi che la specie è anteriore al genere, perché la specie è una parte, mentre il genere è il tutto, e se viene meno la parte, viene meno anche il tutto, mentre se viene meno il tutto, non necessariamente viene meno anche la parte⁷⁰. Con questa dottrina probabilmente Senocrate voleva tenere in maggiore considerazione di Platone il mondo dell'esperienza, che è fatto di individui sensibili, perché la specie è più vicina del genere all'individuo. Egli tuttavia non giungeva sino ad ammettere l'anteriorità degli individui, come avrebbe fatto Aristotele chiamando l'individuo “sostanza prima” e la specie e il genere “sostanze seconde”⁷¹, perché la specie è eterna, mentre gli individui sono perituri.

Ma perché Aristotele considera “il terzo modo”, cioè il pensiero di Senocrate sulle Idee, come il peggiore di tutti, cioè peggiore sia di quello di Platone sia di quello di Speusippo? Egli lo dice così:

In questo modo in una sola opinione troviamo di necessità due errori: da una parte il numero matematico non ammette di sottostare a certe regole, e chi sostiene tale opinione deve farlo adattare a ciò di forza, dall'altra si incorre in tutte quelle difficoltà cui sono soggetti quelli che dicono che le Idee hanno essenza numerica⁷².

La seconda è la difficoltà in cui incorre la dottrina delle Idee di Platone nella sua ultima fase, cioè quando Platone identificò, o ridusse, le Idee a numeri ideali. Di queste difficoltà ci occuperemo nel prossimo capitolo, dedicato alle dottrine accademiche dei principi, conseguenti a questa riduzione delle Idee a numeri. Ma nella posizione di Senocrate a questa difficoltà se ne aggiunge un'altra, cioè quella, menzionata per prima, di snaturare completamente la matematica. I numeri matematici, infatti, non possono essere identificati con i numeri ideali, perché devono poter essere sottoposti alle operazioni della matematica (addizione, sottrazione, moltiplicazione, divisione), mentre i numeri ideali si sottraggono a queste operazioni, sono unici nella propria specie e incombinabili (asumblêtoi) tra di loro. Senocrate insomma, con la sua dottrina, finiva col distruggere la stessa matematica, cosa che sia Platone che Speusippo si erano ben guardati dal fare.

Sempre Aristotele spiega perché Senocrate addivenne alla sua posizione, ma tale spiegazione è anche il motivo principale della condanna di Senocrate. Egli infatti afferma:

Quelli che vogliono ammettere l'esistenza sia dei numeri sia delle Idee, non vedendo bene come, una volta posti i principi in questa forma, vi potesse ancora essere un numero matematico oltre a quello ideale, fecero tutt'uno del numero matematico e di quello ideale; tutto ciò a parole, perché di fatto così facendo si sopprime il numero matematico; essi infatti pongono presupposti tutti loro propri e arbitrari, non di carattere matematico⁷³.

Insomma Senocrate non capì come, una volta posto il numero ideale, potesse esservi ancora un numero matematico, perciò li identificò, facendo ovviamente prevalere nell'identificazione la natura del numero ideale. Ciò significa che egli volle restare fedele a Platone, identificando le Idee con i numeri ideali, ma una volta posti questi ultimi, non trovò più alcuna giustificazione per ammettere l'esistenza di numeri matematici, anch'essi separati dalle cose sensibili ed eterni. Gli sembrò che, per spiegare il carattere scientifico della matematica, bastassero già i numeri ideali. Ma proprio in questo Senocrate si sbagliò di grosso, perché nel tentativo di salvare la scientificità della matematica, in realtà la distrusse, cioè la rese impossibile. È singolare vedere come, con questa critica, Aristotele finisce con l'essere il difensore della matematica contro la tendenza dell'Accademia, cioè della scuola che più di ogni altra aveva valorizzato la matematica. La tradizione (per esempio con Galilei) ha fatto passare Aristotele come dotato di scarse attitudini alla matematica⁷⁴. In realtà gli studi più recenti e specializzati hanno mostrato che questo è falso, e che Aristotele aveva una conoscenza approfondita della matematica del suo tempo⁷⁵. Benché il suo contributo scientifico sia stato certamente maggiore nel campo della biologia che in quello della matematica, egli era ben consapevole che questa ha delle leggi le quali non consentono di farne un uso arbitrario, come quello che di fatto ne fece Senocrate e ne avrebbe fatto tutta una tradizione ispirata al platonismo e soprattutto al neoplatonismo, nella sua versione mistica e poi magica.

7. Aristotele e la sostituzione delle Idee con le forme

Nel considerare la relazione del dibattito intra-accademico sulle Idee, fatta da Aristotele nel trattato omonimo, abbiamo già visto emergere la posizione dello stesso Aristotele. Questi non nega l'esistenza di realtà universali, senza le quali anche a suo giudizio, come a giudizio di Platone, non sarebbe possibile alcuna scienza. Aristotele dunque, a differenza da Antistene, ha gli occhi per vedere non solo il cavallo, ma anche la cavallinità. Ciò che Aristotele rifiuta è la separazione di queste realtà universali dalle cose sensibili, cioè la loro interpretazione come Idee, vale a dire come realtà trascendenti, separate dalle cose sensibili e dotate degli stessi caratteri di queste, ma in grado superiore e perfetto. Per Aristotele gli universali sono aspetti comuni (koina) a molte cose sensibili, cioè a molti individui, e dunque sono presenti in questi, così come i numeri e le grandezze geometriche sono aspetti delle cose sensibili, presenti in queste.

Oltre alle critiche contenute nel trattato *Sulle Idee* esistono parecchie altre critiche alle Idee nelle opere conservate di Aristotele, specialmente nei libri A e M della *Metafisica*, i quali riportano, come abbiamo visto, gli stessi argomenti, con la sola differenza che nel libro A Aristotele parla delle Idee usando la prima persona plurale ("noi"), mentre nel libro M ne parla usando la terza persona plurale ("essi"), il che probabilmente dipende dall'appartenenza dei due libri a due momenti diversi della sua vita, il primo risalente al periodo da lui trascorso nell'Accademia e il secondo appartenente al periodo in cui egli insegnava nel Liceo. In questi libri Aristotele ricorda come la dottrina delle Idee sia nata dalla ricerca, risalente a Socrate, delle definizioni universali, cioè del discorso che dice "che cos'è" (ti esti) una cosa, il quale è oggetto appunto della scienza (epistêmê), cioè di un sapere valido, stabile, definitivo. Poiché Platone riteneva che nel mondo sensibile tutto fosse in perenne divenire e non vi fosse nulla di stabile, separò le definizioni universali dalle cose sensibili e le collocò su di un piano di realtà superiore, chiamandole Idee⁷⁶. Ma Aristotele condivide l'esigenza socratica di cercare la definizione, infatti scrive:

Quegli [Socrate] a ragione (eulogôs) cercava il che cos'è (to ti estin), perché cercava di dedurre (sullogizesthai), e principio delle deduzioni è il che cos'è [...]. Ma Socrate non rese separati gli universali, né le definizioni; essi [i sostenitori delle Idee] invece li separarono e chiamarono questo tipo di enti Idee⁷⁷.

Qui Aristotele attribuisce a Socrate, con indubbia forzatura, la propria concezione della scienza come dimostrazione, cioè come deduzione delle proprietà di un oggetto a partire dalla sua definizione. Ma ciò rivela il suo totale accordo con Socrate e il suo dissenso dai sostenitori delle Idee, dovuto esclusivamente alla separazione del "che

cos'è", cioè dell'oggetto della definizione, di ciò che tradizionalmente è stato chiamato "essenza", dalle cose sensibili. Più che la cavallinità, dunque, secondo Aristotele bisogna cercare "che cos'è" il cavallo, secondo la lezione di Socrate, evidentemente dimenticata da Antistene.

Le altre critiche che Aristotele rivolge alla dottrina delle Idee sono: 1) il fatto che essa, per spiegare le cose sensibili, ne raddoppia il numero, perché per ciascuna cosa sensibile pone un'Idea ad essa corrispondente, il che è assurdo, perché è come se chi volesse contare un insieme di oggetti, ritenesse di poterlo fare più facilmente aumentandone il numero; 2) il fatto che essa deve ammettere Idee non solo delle sostanze, ma di tutte le cose, mentre solo le sostanze possono esistere separatamente, cioè indipendentemente, dalle altre cose; 3) il fatto che le Idee non spiegano il divenire, cioè i vari tipi di mutamento, che sono l'aspetto più evidente del mondo sensibile; 4) l'insufficienza di concetti come quello di "imitazione" e di "partecipazione" quali spiegazioni del rapporto tra le Idee e le cose sensibili, i quali secondo Aristotele sono solo "parole vuote e metafore poetiche"; 5) l'assurdità di separare l'essenza dalla cosa di cui è essenza. Molte altre critiche Aristotele rivolge all'identificazione delle Idee con i numeri, di cui ci occuperemo in seguito.

Ma la dottrina delle Idee, secondo Aristotele, contiene anche un contributo di importanza fondamentale alla conoscenza della realtà, cioè la scoperta di uno dei quattro generi di cause distinti dallo stesso Aristotele, che è necessario conoscere per poter realizzare la filosofia prima, cioè la scienza delle cause prime. Alla fine della sua esposizione della filosofia di Platone infatti Aristotele dichiara:

Platone ha definito in questo modo a proposito delle cose che stiamo ricercando: da quanto abbiamo detto risulta manifesto che egli ha fatto uso solo di due cause, quella del che cos'è e quella secondo la materia, poiché le Idee sono cause del che cos'è per le altre cose⁷⁸.

E più avanti aggiunge:

Nessuno ha dato conto con chiarezza dell'essenza (to ti ên einai) e della sostanza (ousia), ma più di tutti ne parlano coloro che pongono le Idee, poiché non ritengono che le Idee siano [cause] come materia per le cose sensibili [...] né come ciò da cui proviene il principio del movimento – infatti dicono che esse sono cause piuttosto di immobilità e dello stare in quiete – ma le Idee forniscono l'essenza a ciascuna delle altre cose⁷⁹.

Con ciò Aristotele dà atto ai sostenitori delle Idee di avere scoperto quella che nel suo linguaggio è la causa formale, cioè la causa per cui una cosa è quello che è, la sua natura, la sua essenza, la sua "forma". Non a caso il termine usato dallo stesso Aristotele per indicare la forma, cioè eidos, è lo stesso usato dai sostenitori delle Idee per indicare appunto le Idee.

Solo che questa "forma" o essenza per Aristotele non è separata da

ciò di cui è forma, ma almeno nel caso delle sostanze coincide con la cosa stessa⁸⁰. Tale coincidenza, tuttavia, ha luogo nel momento in cui una cosa è quello che è, cioè è una forma realizzata, vale a dire presente, in una certa materia. Prima che la cosa, cioè – come dice Aristotele – l’“intero” (sunolon) sia, cioè venga all’essere, “si generi”, tanto la sua materia quanto la sua forma esistono già, così come continuano ad esistere dopo che l’intero non è più, perché è perito, si è “corrotto”. Tanto la materia quanto la forma, infatti, per Aristotele sono ingenerate, ossia eterne, la materia in quanto sta alla base degli elementi, acqua, aria, terra e fuoco, di cui sono fatte tutte le cose sensibili che si trasformano le une nelle altre, e la forma in quanto preesiste nel genitore, per gli esseri viventi, o nella mente dell’artefice, per gli artefatti⁸¹.

La forma viene ad essere perciò quella parte dell’intera sostanza che è definibile, cioè la sua differenza specifica (ciò che distingue una specie dalle altre dello stesso genere), che nel caso dei viventi è la loro anima, ossia ciò che li fa vivere in un certo modo, di vita vegetativa (crescita e riproduzione) nel caso delle piante, di vita anche sensitiva (movimento, percezione e desiderio) nel caso degli animali, e di vita anche intellettuale (pensiero e volontà) nel caso degli esseri umani. In quanto aspetto definibile della sostanza, la forma è anche detta da Aristotele “sostanza prima”. Della sostanza intera, cioè del “sinolo”, infatti

in un senso c’è definizione e in un altro non c’è: se è preso infatti con la materia, non c’è, perché [la materia] è indefinibile, mentre se è preso secondo la sostanza prima [cioè secondo la forma], c’è definizione, per esempio la definizione dell’uomo è il discorso che indica l’anima, la sostanza infatti è la forma immanente (to eidos to enon), per la cui unione con la materia si dice la sostanza intera⁸².

La definizione dell’uomo, per esempio, come “animale dotato di logos” è data dall’indicazione del genere al quale esso appartiene, cioè “animale”, e della sua differenza specifica, ovvero della sua forma, cioè dell’anima intellettuale, contenente appunto il logos, il quale è anzitutto linguaggio e poi pensiero e ragione. La definizione del cavallo, invece, comprenderà ugualmente il genere “animale” e dovrà indicare la differenza della specie “cavallo” dalle altre specie di animali, per esempio il fatto di essere quadrupede, fornito di zoccoli, particolarmente veloce, e soprattutto il tipo di anima posseduta dal cavallo, cioè un’anima sensitiva, principio di movimento e di percezione.

Ma la forma è eterna e definibile solo in quanto differenza specifica, cioè propria della specie, mentre la forma del singolo individuo, pur essendo specificamente identica a quella del genitore, è numericamente diversa da questa, non definibile e non eterna. L’anima del singolo vivente – secondo la concezione aristotelica della

generazione degli animali – gli viene trasmessa dal genitore maschio, il cui seme contiene una serie di impulsi che, mettendo in movimento la materia fornita dal genitore femmina, produce in questa il formarsi dell'anima dell'individuo generato, la quale è un'anima individuale, anche se della stessa specie di quella del genitore e di quella di tutti gli altri individui appartenenti alla specie in questione⁸³; perciò Aristotele può dire:

Delle cose che rientrano nella stessa specie [le cause sono] diverse, non specificamente, ma nel senso che ciascuno ne ha una diversa, la tua materia, la tua forma e la tua causa motrice [è diversa] rispetto alla mia, mentre in universale e nella definizione sono identiche⁸⁴.

La forma delle sostanze, insomma, per Aristotele, è la causa del loro essere una certa sostanza, quindi è la causa della loro sostanzialità, e perciò ha diritto, come la sostanza individuale, anche se per un motivo diverso e quindi in un senso diverso, di essere considerata la “sostanza prima”⁸⁵. Questa è una dottrina di Aristotele del tutto originale, ma essa non sarebbe stata possibile senza il dibattito sulle Idee, svoltosi all'interno dell'Accademia.

IV. Il principio di tutto

1. *Le cause prime*

Poiché le Idee sono cause delle altre cose, [Platone] pensò che gli elementi (stoikheia) di quelle fossero elementi degli enti. Pertanto [ritenne] che il grande e il piccolo fossero principi (arkhai) come materia e l'Uno come sostanza; da quelli infatti per partecipazione dell'Uno [ritenne] che fossero le Idee, cioè i numeri¹.

Con queste parole, a prima vista sorprendenti, Aristotele, dopo avere esposto la dottrina delle Idee di Platone, gli attribuisce l'affermazione che le Idee stesse abbiano degli elementi, ovvero dei principi – in questo passo i due termini sono equivalenti –, che questi principi siano due, cioè l'Uno e il “grande-piccolo” – i quali corrisponderebbero a due tipi di cause distinti dallo stesso Aristotele, la materia e la forma (“sostanza” qui equivale ad essenza, cioè a forma) –, e che le Idee siano, cioè sussistano, per partecipazione del grande-piccolo all'Uno. Di seguito all'espressione “le Idee”, nell'ultima riga citata, i manoscritti portano direttamente l'espressione “i numeri”, che alcuni editori espungono come annotazione fatta a margine, mentre altri la conservano come apposizione di “le Idee”, e altri ancora la sostituiscono a “le Idee”. In ogni caso le Idee di cui qui si tratta sono quelle che Platone identificava, o riconduceva, ai numeri ideali, perché i due principi-elementi in questione, cioè l'Uno e il grande-piccolo, sono, come vedremo, i principi dei numeri.

La sorpresa, almeno iniziale, prodotta da queste parole è dovuta all'attribuzione a Platone di una dottrina dei principi, di cui nei dialoghi platonici non sembra esservi traccia, almeno nella forma precisa in cui essa è riportata qui. Ma tale sorpresa può essere dissipata, o ridotta, se si tiene presente che l'intero libro A della *Metafisica*, in cui le parole sono riportate, non è altro che un confronto che Aristotele fa tra la propria dottrina delle cause prime, cioè dei principi – per Aristotele le due espressioni sono equivalenti – e le dottrine dei principi formulate dai suoi predecessori, confronto diretto a cercare una conferma della stessa dottrina aristotelica. Questa risponde all'esigenza di realizzare una forma di “sapienza” (sophia), cioè di una scienza la quale sia “prima” rispetto a tutte le altre, e che perciò Aristotele chiamerà “filosofia prima”, il cui carattere filosofico deriva non dal fatto di chiamarsi “filosofia”, termine che per Aristotele era sinonimo di “scienza”, cioè di sapere in generale, ma dal fatto di essere “prima”. Quest'ultimo carattere, secondo Aristotele, dipende dall'oggetto di essa, cioè appunto le cause

prime, o principi. Ogni scienza, infatti, è per Aristotele ricerca di cause, cioè di spiegazioni, perciò la scienza prima sarà quella che ricerca le cause prime, cioè le cause che non dipendono da altre, le spiegazioni che non hanno bisogno di ulteriori spiegazioni².

Questo tipo di scienza, secondo Aristotele, era stato inaugurato da Talete, da lui chiamato infatti “iniziatore di questo tipo di filosofia” (*tês toiautês arkhegos philosophias*)³, e perciò considerato in seguito iniziatore della filosofia in generale, mentre Aristotele voleva dire solo che Talete era l’iniziatore di quel particolare tipo di scienza che è la filosofia prima, cioè la ricerca dei principi, perché egli era stato il primo che aveva indicato un principio, l’acqua. Tutta la rassegna che costituisce il libro A della Metafisica è un confronto tra la dottrina aristotelica dei principi, che li distribuisce in quattro tipi di cause – materiale, formale, efficiente e finale –, e le dottrine dei principi formulate da quanti se ne erano occupati in precedenza, l’ultimo dei quali era – secondo Aristotele – lo stesso Platone. Non c’è da stupirsi quindi se egli attribuisce una dottrina dei principi anche a Platone, perché proprio questo è lo scopo dell’intero libro A, cioè di vedere quali sono le dottrine dei principi formulate in precedenza. Certo, di Platone viene introdotta anzitutto la dottrina delle Idee, ma solo perché queste erano, per Platone, le cause delle cose. Le Idee tuttavia non erano, o ad Aristotele non sembrava che fossero, le cause prime poste da Platone, perché le Idee a loro volta dipendevano da altre cause, questa volta prime, cioè principi, precisamente dall’Uno e dal grande-piccolo.

Il primo problema, cioè perché Aristotele attribuisce a Platone una dottrina dei principi, può dunque considerarsi risolto. Naturalmente ce n’è un secondo, cioè dove Platone avrebbe parlato di tali principi, dato che nei dialoghi da lui scritti sembra non parlarne. Ma prima di affrontarlo vediamo l’esposizione completa che Aristotele fa di tale dottrina. Egli la pone subito a confronto con la dottrina dei Pitagorici, osservando che nel considerare l’Uno come principio, e quindi come sostanza, e non come predicato di altro – quale invece lo considererà, come vedremo, Aristotele stesso –, Platone parlava in modo simile ai Pitagorici, come pure somigliava a loro nel considerare i numeri “causa della sostanza” (cioè, in linguaggio aristotelico, causa formale) delle altre cose, mentre nel porre al posto dell’illimitato (*apeiron*) una diade, vale a dire nel considerare l’illimitato come composto del grande e del piccolo, Platone si mostrava del tutto originale. Ora, se prendiamo in esame la dottrina che lo stesso Aristotele nel precedente capitolo dello stesso libro attribuiva ai Pitagorici, vediamo che egli li considerava in qualche modo scopritori della causa formale, perché avevano affidato ai numeri questa funzione, e che attribuiva loro come principi dei numeri, e quindi di tutte le cose, il limite (*peras*) e

l'illimitato (apeiron), dove però il limite poteva essere anche identificato con l'Uno. Dunque l'Uno e l'illimitato erano, secondo i Pitagorici, i principi dei numeri. Platone, ponendo a sua volta come principi delle Idee, ma delle Idee identificate o ricondotte ai numeri ideali, l'Uno e il grande-piccolo, aveva preso dai Pitagorici la convinzione che un principio dei numeri fosse l'Uno, inteso come causa formale, e aveva modificato l'altro principio ammesso dai Pitagorici, cioè l'illimitato, concependolo come una diade, formata appunto dal grande e dal piccolo.

La ragione per cui Platone avrebbe messo una diade, cioè il grande-piccolo, al posto dell'illimitato è spiegata poco dopo da Aristotele: Platone lo avrebbe fatto, distinguendosi in questo dai Pitagorici, per poter "generare", cioè far derivare, da essa in modo naturale "come da una sorta di matrice" (ekmageion) i numeri, "eccettuati i primi" (exô tôn prôtôn)⁴. Si tratta, ovviamente, di una dottrina difficile da capire, e ancor più da spiegare, ma proviamoci, prescindendo per il momento dal problema se essa sia o no dottrina autentica di Platone. Anzitutto si noti come il problema affrontato da Platone sia quello di come "generare", cioè far derivare, i numeri dai principi. Per Platone dunque i numeri non si formano per addizione di un'unità all'unità successiva, come nella matematica intuitiva (e come penserà poi lo stesso Aristotele), ma per generazione da una sorta di matrice, e questa matrice, per poter generare i numeri in modo "naturale", deve essere una diade. Tutto ciò suggerisce che i numeri si formino non per addizione, ma per divisione, perché una matrice di tipo diadico fa pensare a qualcosa che divide. Questa impressione è confermata dal fatto che fanno eccezione a questo tipo di generazione i numeri "primi", cioè quelli che si dividono solo per uno e per se stessi, cioè praticamente non si dividono, nonché dal fatto che altrove Aristotele chiama la diade "duplicatrice" (duopoios)⁵.

Perché Platone avrebbe concepito questa diade come formata dal grande e dal piccolo? Perché ogni numero è un rapporto tra due grandezze, le quali devono essere disuguali l'una rispetto all'altra, cioè devono essere appunto una grande e una piccola. Quando le due grandezze sono uguali, il loro rapporto è uguale a 1, che per i Greci non era un numero, ma il principio dei numeri. Quando invece esse sono disuguali, cioè una è il doppio, o il triplo, o il quadruplo, dell'altra, "si generano" appunto i numeri, cioè il 2, il 3, il 4, e così via. Affinché tuttavia si generino dei numeri determinati, cioè interi (i Greci non conoscevano le frazioni), è necessario che il rapporto tra il grande e il piccolo sia determinato, cioè sia appunto il doppio, o il triplo, o il quadruplo. Questa determinazione nasce, secondo la dottrina in questione, dalla partecipazione del grande-piccolo all'Uno, cioè l'Uno esercita, per così dire, un'azione determinante, fa sì che il

rapporto indeterminato tra un “grande” qualsiasi e un “piccolo” qualsiasi divenga un rapporto determinato come, ad esempio, doppio, triplo o quadruplo. Per questo la diade del grande-piccolo, prima di generare i numeri è un rapporto indeterminato, cioè – come Aristotele dice altrove – una “Diade indefinita” (aoristos duas), e quando viene determinata dall’Uno, genera un numero. Quindi la Diade indefinita, nell’ottica aristotelica, è un principio materiale, perché indeterminato, mentre l’Uno è un principio formale, perché determina. Poiché essi sono i principi di tutto, li scriviamo con l’iniziale maiuscola, al fine di distinguerli da qualsiasi altra unità o qualsiasi altra dualità.

Aristotele completa finalmente l’esposizione della dottrina platonica dei principi paragonando l’Uno e la Diade indefinita prima rispettivamente all’artigiano e al legno, come cause di un tavolo, dove il primo fornisce la forma e il secondo fornisce la materia, e poi al maschio e alla femmina, i quali secondo Aristotele nella generazione degli animali forniscono appunto rispettivamente la forma e la materia. Infine dice che Platone attribuiva a questi due principi la funzione di cause rispettivamente del bene e del male, come già avevano cercato di fare alcuni filosofi precedenti, cioè Empedocle e Anassagora⁶. Non è difficile riconoscere in queste coppie, maschio-femmina, bene-male, le opposizioni originarie sostenute in Grecia dai Pitagorici, ma rintracciabili in molte culture primitive, ad esempio nel dualismo iranico tra Ormuzd, dio del bene, e Arimane, dio del male, e in quello egiziano tra Osiride e Iside, ovvero il Sole e la Luna. La peculiarità della dottrina platonica è che questi erano i principi dei numeri ideali, quindi delle Idee, quindi di tutte le cose, rispettivamente come principio formale e principio materiale.

Veniamo allora al problema principale, sul quale si sono impegnate generazioni di commentatori e di studiosi: questa dottrina dei principi è di Platone? E, se è di Platone, dove si trova? Nei dialoghi, o altrove, per esempio nelle “cosiddette dottrine non scritte” (en tois legomenois agraphois dogmasin), come dice altrove lo stesso Aristotele? Poiché inoltre, come risulta sempre dalle testimonianze di Aristotele, una dottrina dei principi, simile a quella di Platone, ma non proprio identica ad essa, fu professata anche da Speusippo, e un’altra da Senocrate, e un’altra ancora dallo stesso Aristotele, forse ci fu nell’Accademia platonica un dibattito sui principi, analogo a quello che abbiamo visto a proposito delle Idee? Cerchiamo di rispondere a queste domande, cominciando dal vedere se nei dialoghi di Platone c’è qualche traccia di questa dottrina.

2. Allusioni ai principi nei dialoghi di Platone

C'è un dialogo famosissimo, il più famoso tra i dialoghi, in cui Platone parla di un “principio di tutto” (tên tou pantos arkhên) e lo qualifica come “anipotetico” (anupotheton), cioè privo di presupposti, non dipendente da altro: l'Idea del bene, o “bene stesso” (auto to agathon), di cui parla la Repubblica. Essa è l'oggetto della disciplina più grande (megiston mathêma), quella che i governanti devono apprendere per governare la città nel modo migliore. Di essa non possediamo – dice Platone – una conoscenza adeguata, tuttavia possiamo averne qualche conoscenza per analogia, cioè mettendola a confronto con quello che si può considerare la sua prole (ekgonos), cioè la sua immagine, vale a dire il Sole.

Puoi dire dunque, feci io, che io chiamo il sole prole del bene, generato dal bene a propria immagine. Ciò che nel mondo intelligibile il bene è rispetto all'intelletto e agli oggetti intelligibili, nel mondo visibile è il sole rispetto alla vista e agli oggetti visibili [...] Dirai, credo, che agli oggetti visibili il sole conferisce non solo la facoltà di essere visti, ma anche la generazione, la crescita e il nutrimento, pur senza essere esso stesso generazione – E come potrebbe esserlo? – puoi dire dunque che anche gli oggetti conoscibili non solo ricevono dal bene la proprietà di essere conosciuti, ma ne ottengono ancora l'esistenza e l'essenza (kai to einai te kai tên ousian), anche se il bene non è l'essenza, ma qualcosa che per anzianità e potenza è ancora al di là dell'essenza (epekeina tês ousias). E Glaucone assai comicamente: – o Apollo, disse, che sovrumana eccellenza!⁷

Gli oggetti intelligibili sono le Idee, menzionate poco prima, cioè il bello stesso, il giusto stesso, ecc. Ciò che conferisce ad esse la conoscibilità, come il Sole conferisce alle cose sensibili la visibilità, nonché l'esistenza, cioè il fatto di esistere, e l'essenza, cioè il fatto di essere quello che sono, come il Sole conferisce alle cose sensibili la generazione, la crescita e il nutrimento, è l'Idea del bene, cioè il Bene stesso. Questo dunque è il principio delle Idee, e poiché le Idee sono le cause delle cose sensibili, esso è il principio di tutto. Quando Platone fa dire al personaggio di Socrate, che qui è indubbiamente il suo portavoce, che l'Idea del bene è al di là dell'essenza, vuole dire che essa è la causa dell'essenza, o della vera realtà, della realtà in senso pieno, cioè del mondo delle Idee.

Più avanti, sviluppando la famosa immagine della linea divisa, egli contrappone la matematica, che parte da ipotesi e non va alla ricerca di un principio, alla dialettica, che invece “mette capo a un principio anipotetico”. Anche la dialettica si serve di ipotesi, ma trattandole appunto da ipotesi, cioè da punti di appoggio e di slancio, “per arrivare a ciò che è immune da ipotesi, al principio del tutto”. Dunque la dialettica, che corrisponde a quella che Aristotele chiamerà la filosofia prima, si occupa delle Idee, ma da esse risale ad un principio delle stesse Idee, l'Idea del bene, che è causa dell'essenza per tutte le

altre Idee.

Non c'è dubbio che l'Idea del bene ha la stessa funzione che, secondo la relazione di Aristotele nel libro A della Metafisica, appartiene all'Uno. Tuttavia Platone non dice che il Bene è l'Uno, né contrappone il Bene ad un secondo principio, che sarebbe causa del male, anche se qualcuno ha voluto vedere nell'invocazione di Apollo, fatta da Glaucone dopo il discorso di Socrate, un'allusione a ciò che è l'opposto dei molti (A-pollon è formato da A, alfa privativo, e da polloi, molti), e quindi a un principio della molteplicità. Né Platone riduce le Idee ai numeri, sia pure ideali, o considera il Bene come principio dei numeri. Perciò si può dire che nella Repubblica egli ammette un principio delle Idee, che non è ancora chiamato l'Uno, e che le Idee non sono ancora identificate con i numeri. Tuttavia un discorso sui princìpi, o sul principio, è indubbiamente avviato, o almeno accennato.

Uso l'espressione "non ancora" perché in un altro dialogo, che tutti gli studiosi considerano cronologicamente posteriore alla Repubblica, cioè nel Filebo, Platone sembra compiere un passo ulteriore e concepire non più soltanto uno, ma due princìpi, e ricondurre in qualche modo le Idee a numeri. Il protagonista di questo dialogo, cioè il portavoce di Platone, è ancora Socrate, e il tema del dialogo è un problema che era stato accennato nella Repubblica, immediatamente prima di presentare l'Idea del bene come principio di tutte le Idee, cioè il problema se il bene consista nell'intelligenza o nel piacere⁸. Prima di affrontare questo problema, di cui vedremo la soluzione nel prossimo capitolo, Platone introduce un discorso capace, a suo dire, di spiegare come ciascuna Idea può essere al tempo stesso una e molteplice, senza dare luogo per questo a una contraddizione.

Un dono degli dèi agli uomini, come almeno sembra a me, una volta fu lanciato dagli dèi per mezzo di un qualche Prometeo insieme con un qualche fuoco splendentissimo; e gli antichi, più potenti di noi e abitanti più vicino agli dèi, ci trasmisero questa diceria, cioè che da un lato le cose che sempre sono dette essere (ta aei legomena einai) sono costituite di uno e di molti (ex henos men kai pollôn), e che dall'altro hanno connaturati in se stesse limite e illimitatezza (peras de kai apeirian)⁹.

Gli antichi qui citati non possono essere che i Pitagorici, perché a loro risale la dottrina che pone come princìpi di tutte le cose il limite e l'illimitato. Qui tuttavia tale dottrina è presentata come dono degli dèi, cioè rivelazione di verità indiscutibile e preziosa, a cui gli uomini da soli non sarebbero in grado di pervenire. Tuttavia la coppia di princìpi pitagorici, limite e illimitato, è applicata alle Idee, cui si allude indubbiamente con l'espressione "le cose che sempre sono dette essere", ed è proprio in virtù di tale coppia che ciascuna Idea può essere al tempo stesso una e molteplice senza dare luogo a contraddizione, che è quello che si cercava. In precedenza infatti

Socrate si era chiesto come potessero essere uno e molteplice insieme “l’uomo che è uno” (hena anthropon), “il bue che è uno”, “il bello che è uno” (to kalon hen), “il bene che è uno” (to agathon hen) e unità di questo tipo (peri toutôn tôn henadôn kai tôn toiotôn), cioè non singoli individui sensibili, dei quali ve ne sono molti in ciascuna specie, ma vere e proprie Idee, cioè universali¹⁰. La risposta è appunto il “dono degli dèi”, cioè la rivelazione che ciascuna Idea ha congeniti in sé il limite e l’illimitato, ossia la dottrina dei Pitagorici.

Ma Socrate prosegue dicendo che cosa si deve fare nei confronti di ciascuna Idea:

Bisogna dunque che noi, essendo queste realtà così ordinate, cerchiamo sempre una caratteristica una (mian idean) a proposito di ciascuna [Idea], avendola ciascuna volta posta – la troveremo infatti insita –, e qualora dunque l’abbiamo colta, bisogna che esaminiamo se dopo una ce ne sono in qualche modo due, e se invece no, tre o qualche altro numero, e di nuovo allo stesso modo procediamo per ciascuna di quelle, finché qualcuno non solo veda che l’unità iniziale è una e molti e illimitati, ma anche quanti è; e non bisogna applicare la caratteristica dell’illimitato alla moltitudine prima che qualcuno abbia visto tutto il numero di essa, cioè quello intermedio tra l’illimitato e l’uno (ton metaxu tou apeirou te kai tou henos), e solo allora lasciare ormai andare verso l’illimitato, dopo averla abbandonata, ciascuna unità di tutte le cose¹¹.

Il processo qui descritto – mi sembra – è quello della definizione di ciascuna Idea e consiste anzitutto nel porla come unità, poi nel cercare se in essa sono contenute altre unità, cioè altre Idee, e nello stabilire esattamente quante esse sono, perché la definizione dell’Idea è data dal numero preciso di Idee in essa contenute. Per esempio, se vogliamo definire l’Idea dell’uomo, dovremo dire non solo che essa è una e si applica a un’infinità di individui, ma anche che essa contiene in sé l’Idea di animale, l’Idea di vivente, l’Idea di razionale, ecc. In tal modo ciascuna Idea risulta definita da un numero finito, cioè intermedio tra l’uno e l’illimitato, di altre caratteristiche, cioè di altre Idee, in essa contenute, per cui si può dire che in un certo senso le Idee sono numeri e che, come tali, sono costituite dall’uno e dall’illimitato, ma in modo tale che in ciascuna di esse il limite delimita l’illimitato. Se si concepiscono le Idee come numeri, ovviamente numeri ideali e non numeri matematici, allora è naturale pensare che esse abbiano come principi i principi dei numeri, cioè il limite e l’illimitato, nel senso che ciascuna di esse è un limite di una molteplicità altrimenti illimitata.

Nel Filebo dunque, rispetto alla Repubblica, troviamo una dottrina che concepisce le Idee come numeri e perciò le considera come costituite da due principi, l’uno e l’illimitatezza, o il limite e l’illimitato. Non c’è dubbio che questa concezione è già più vicina a quella attribuita a Platone da Aristotele. Ma le somiglianze con la concezione dei Pitagorici da un lato e quella riferita da Aristotele dall’altro non finiscono qui. Nel seguito del Filebo infatti Platone

raggruppa tutto ciò che esiste, Idee e cose sensibili, in quattro grandi generi, l'illimitato, il limite, il misto di entrambi e la causa della mescolanza. Ebbene, il genere dell'illimitato è da lui caratterizzato come quello che accoglie "il più e il meno" (to mallon te kai êtton), o ciò che sottostà al più e al meno, perché comprende in sé cose come "il più caldo e il più freddo", "il più secco e il più umido", "il più numeroso e il meno numeroso", "il più veloce e il più lento" e "il più grande e il più piccolo"¹². Questa precisazione non appartiene al "dono degli dèi", cioè alla dottrina dei Pitagorici, ma costituisce un contributo originale di Platone, che si avvicina molto alla differenza segnalata da Aristotele, secondo la quale Platone avrebbe concepito come una diade, composta dal grande e dal piccolo, il principio che i Pitagorici concepivano semplicemente come l'illimitato. Gli esempi di "più e meno" portati nel Filebo sono anche qualitativi, non solo quantitativi, ma non c'è dubbio che l'illimitato vi è concepito come diade, o dualità, di più e meno, tra cui più "grande" e più "piccolo".

Il genere del limite, invece, comprende realtà quali "l'uguale e l'uguaglianza, il doppio e tutto ciò che è numero in rapporto a numero e misura in rapporto a misura"¹³, ossia le Idee, ma concepite come rapporti numerici. Di questo genere Platone dice anche che "fa cessare il reciproco comportarsi diversamente dei contrari, ed imponendo loro il numero li rende commensurabili e concordi"¹⁴. Ciò significa che le Idee sono il risultato dell'imposizione del limite ai contrari, cioè al "più e meno". Esse, insomma, da un lato sono il risultato dell'applicazione del limite all'illimitato, inteso come coppia di contrari, e dall'altro sono esse stesse realtà limitate, cioè determinate numericamente. Il genere del "misto" è poi costituito dalle cose sensibili che sono ben definite, perché sono il risultato della mescolanza tra limite e illimitato, per esempio la salute, la musica, le stagioni, la bellezza, la forza. Esso è chiamato da Platone anche il genere delle cose che vengono all'essere, cioè della "genesì all'essere" (genesis eis ousian)¹⁵. Ciò che esercita la funzione di limite nei confronti delle cose sensibili sono le Idee, mentre il limite in generale esercita la stessa funzione nei confronti delle Idee. Non siamo lontani dall'interpretazione di Aristotele, il quale dirà che le Idee sono cause formali delle cose sensibili e che l'Uno è causa formale delle Idee.

Il quarto genere illustrato nel Filebo è presentato da Platone come la "causa della mescolanza" e da lui descritto come "realtà efficiente" (to poioun), "artefice di tutte le cose" (to panta tauta dêmiourgoun), "intelletto e saggezza meravigliosa che governa ordinando"¹⁶. Mentre è evidente la corrispondenza di questo principio col Demiurgo del Timeo, ad esso non sembra corrispondere nulla nella dottrina dei principi attribuita a Platone da Aristotele. Ma vedremo come Aristotele stesso si servirà di una nozione analoga nella sua stessa

dottrina dei principi.

Infine nel Filebo c'è anche un riferimento all'Uno. In un passo successivo all'esposizione dei quattro generi il personaggio di Socrate dichiara che la causa della mescolanza, cioè l'intelletto divino, rende tutte le cose degne, cioè dotate di valore, perché fa sì che tale mescolanza sia conforme alla misura e alla proporzione, ma queste a loro volta derivano dalla "potenza del bene" (tou agathou dunamis), dalla "natura del bello" e dalla "verità". «Pertanto – soggiunge Socrate – se non possiamo afferrare il bene mediante una caratteristica una (mia idea), dopo averlo colto con tre, ossia con la bellezza, con la proporzione e con la verità, diciamo che questo come uno (oion hen) è giustissimo che lo consideriamo causa delle cose che sono nella mescolanza, e che a causa di esso, in quanto è bene, la mescolanza è divenuta tale»¹⁷. Qui c'è un accenno indiscutibile al bene come uno, principio supremo di bontà, di misura e di proporzione, accompagnato tuttavia dalla reticenza, già incontrata nella Repubblica, per cui si dice che esso non può venire colto con una sola caratteristica, anche se agisce effettivamente come tale. Insomma la causa della misura, ovvero del limite, è il bene, il quale è uno, anche se non può venire colto come tale. Siamo, come si può vedere, oltre la Repubblica, perché qui si dice che il bene è uno, ma non siamo ancora alla dottrina riferita da Aristotele, secondo la quale il bene è l'Uno, o meglio l'Uno è la causa del bene.

3. I principi nel corso di Platone “Sul bene”

Come Aristotele soleva sempre raccontare, questa era l'impressione che provava la maggior parte di coloro che ascoltarono la conferenza di Platone Sul bene (tên peri tagathou akroasin). Infatti ciascuno vi era andato, pensando di poter apprendere uno di questi che sono considerati beni umani, come la ricchezza, la salute, la forza e, in generale, una meravigliosa felicità. Ma quando risultò che i discorsi vertevano intorno a cose matematiche, numeri, geometria e astronomia, e, da ultimo, si sosteneva che il bene è l'Uno (hoti agathon estin hen), io credo che questo sia sembrato qualcosa del tutto paradossale. Di conseguenza, alcuni la disprezzarono, altri la biasimarono¹⁸.

L'autore di questo brano, divenuto famoso, è Aristosseno di Taranto, che fu discepolo diretto di Aristotele. L'episodio da lui riferito è venuto a sua conoscenza, come egli stesso dichiara, attraverso un racconto fatto più volte da Aristotele allo scopo di mostrare che è bene avvisare prima i propri ascoltatori circa il contenuto dell'esposizione che ci si accinge a fare, per evitare delusioni come quella riferita nel brano. Ma, a parte questa preoccupazione pedagogica, l'episodio narrato è di estremo interesse, perché allude a una conferenza pubblica tenuta da Platone Sul bene. Che si tratti di una conferenza singola, tenuta una tantum, e non di un corso di lezioni, tenuto presumibilmente all'interno dell'Accademia, come suggerirebbe il termine akroasis (“audizione”), risulta dal fatto che gli ascoltatori erano del tutto impreparati a conoscerne il contenuto, e perciò rimasero delusi. La frase più controversa dell'intero racconto è l'affermazione che il bene è l'Uno, la quale non risulta chiaramente dal testo, del tutto privo di articoli. Questo, alla lettera, dice infatti che “c'è un solo bene” e così è stato tradotto da Margherita Isnardi Parente¹⁹. Ma l'allusione ai numeri e alle scienze matematiche, la delusione degli ascoltatori e il fatto che l'autore del racconto sia Aristotele inducono a supporre che Platone, nella conferenza in questione, avesse effettivamente proposto l'identificazione del bene con l'Uno, riferendosi in tal modo alla sua dottrina dei principi, quale gli viene attribuita da Aristotele.

Esistono poi altre testimonianze antiche, probabilmente risalenti ad Alessandro di Afrodisia, secondo le quali Platone avrebbe tenuto anche un corso di lezioni Sul bene all'interno dell'Accademia, al quale assistettero tutti i suoi discepoli, cioè Speusippo, Senocrate, Eraclide, Estieo ed altri, compreso lo stesso Aristotele, il quale anzi avrebbe steso una specie di relazione di tale corso, intitolata anch'essa Sul bene, che a noi non è pervenuta, ma sembra essere stata in possesso di Alessandro, perché questi la cita nel suo commento alla Metafisica²⁰. A tale corso si riferisce probabilmente lo stesso Aristotele quando, nella Fisica, afferma che Platone definiva in due modi diversi “il partecipante” – cioè il recipiente delle Idee, quella che per Aristotele era la materia –: nel Timeo, dove lo chiamava “spazio” (khôra), e

“nelle cosiddette dottrine non scritte” (en tois legomenois agraphois dogmasin)²¹, alludendo presumibilmente al “grande e piccolo” o “Diade indefinita”. Non c’è motivo di dubitare della veridicità di tali testimonianze, quale che sia la valutazione che si vuole dare della relazione aristotelica. Aristotele infatti non si sarebbe potuto inventare l’esistenza di un corso accademico non scritto, se Platone non lo avesse mai tenuto, perché tutti gli altri Accademici avrebbero potuto smentirlo. Del resto l’espressione “cosiddette dottrine non scritte” sembra alludere a una denominazione convenzionale, quindi di uso comune. Nulla vieta che Platone abbia tenuto un corso non scritto Sul bene all’interno dell’Accademia e che sullo stesso tema abbia fatto anche una conferenza una tantum all’esterno della scuola, con i risultati riferiti da Aristosseno.

Ebbene, proprio dalla relazione scritta da Aristotele del corso accademico Sul bene risulta confermata la dottrina dei principi attribuita da Aristotele a Platone nel libro A della Metafisica. Nel commento a quest’ultimo Alessandro, che probabilmente aveva in mano il trattato di Aristotele Sul bene a noi non pervenuto, riferisce vari argomenti con i quali Platone avrebbe identificato le Idee con i numeri e quindi attribuito alle Idee gli stessi principi dei numeri. Un primo argomento consiste nel rilevare che i corpi, intesi come solidi geometrici, presuppongono le superfici, perché, se queste sono tolte, sono tolti anche i corpi, mentre non è necessario che, se sono tolti i corpi, siano tolte anche le superfici. Per la stessa ragione le superfici presuppongono le linee e queste presuppongono i punti. Ma i punti sono unità, cioè numeri, dunque tutte le cose presuppongono i numeri, i quali in tal modo risultano essere primi, cioè anteriori, rispetto alle altre cose. Poiché per Platone le cose sensibili presuppongono le Idee, cioè le Idee sono prime rispetto alle cose, le Idee si identificano con i numeri. Ma i numeri hanno come principi l’Uno e la diade, perché hanno in se stessi l’Uno e il primo numero che sta “oltre l’Uno”, cioè la diade, la quale ha in se stessa “il molto e il poco”, perché può essere sia il doppio che la metà²².

L’argomento, che dagli studiosi è stato chiamato riduzione di tipo dimensionale, perché basato sulle dimensioni geometriche, ha una sua validità come riduzione delle cose ai numeri, infatti Alessandro lo attribuisce, oltre che a Platone, anche ai Pitagorici, ma lascia alquanto a desiderare come riduzione delle Idee ai numeri. Quest’ultima riduzione viene infatti giustificata sulla base del comune primato che Idee e numeri avrebbero rispetto alle cose sensibili. Esso lascia alquanto a desiderare anche come riduzione dei numeri ai principi: non è chiaro, infatti, se la diade di cui si parla sia il numero 2, il quale può indicare sia il doppio che la metà, o sia invece la Diade indefinita, a cui sembrano alludere “il molto e il poco”. Si tratta dunque di un

argomento alquanto impreciso, ma non siamo in grado di stabilire se l'imprecisione risalga ad Alessandro, che cita la relazione di Aristotele Sul bene, oppure allo stesso Aristotele, che avrebbe capito male il corso di Platone, o infine allo stesso Platone, che nel corso si sarebbe espresso in modo un po' diverso dal Filebo.

Un secondo argomento riportato da Alessandro dalla relazione aristotelica Sul bene, sempre per dimostrare la riduzione di tutte le cose ai due principi, consiste nell'osservare che tutte le cose si dividono in realtà per sé (*kath'hauta*) e realtà opposte (*antikeimena*); nell'osservare poi che le realtà per sé si riconducono all'"uguale" e quelle opposte si riconducono al "disuguale", perché gli opposti, per esempio "il grande e il piccolo", sono appunto disuguali; nell'osservare infine che l'uguale si riconduce all'unità e il disuguale si riconduce a una diade, la quale esprime sia l'eccesso che il difetto, e pertanto è una Diade indefinita. Abbiamo così i due principi dei numeri attribuiti a Platone da Aristotele, cioè l'Uno e la Diade indefinita²³. Questo argomento è stato chiamato dagli studiosi riduzione di tipo categoriale, perché si fonda sulla divisione di tutte le cose in due grandi categorie, gli enti per sé e gli opposti. Esso è più preciso del precedente nell'illustrare il secondo principio, cioè la Diade indefinita, che non rischia di essere confuso col numero due, ma è estremamente conciso a proposito della divisione di tutte le cose in due categorie e nella riduzione di queste rispettivamente all'uguale e al disuguale. Esso inoltre non contiene alcuna menzione né dei numeri né delle Idee, che sembrano non svolgere alcun ruolo nella riduzione di tutte le cose ai due principi. Ancora una volta, non si può sapere se questi difetti siano da imputare ad Alessandro, o ad Aristotele, o allo stesso Platone.

Lo stesso argomento, che chiameremo anche noi riduzione categoriale, è attestato da altre fonti, apparentemente indipendenti da Aristotele e risalenti, secondo vari studiosi, direttamente al corso accademico tenuto da Platone. Riferisce infatti Simplicio (V-VI secolo d.C.) che Porfirio (III secolo d.C.) attestava che Dercillide (I secolo a.C.), nella sua opera sulla filosofia di Platone, avrebbe citato un testo di Ermodoro, "amico di Platone", cioè suo discepolo diretto, contenuto nel trattato di quest'ultimo sul pensiero di Platone, nel quale abbiamo una versione un po' diversa della riduzione categoriale. La catena dei testimoni, come si vede, è un po' lunga, ma il testo in questione è unanimemente riconosciuto come frammento dell'accademico Ermodoro. Che poi questi riferisca esattamente il pensiero di Platone, cioè sia stato tra coloro che assistettero al corso di Platone Sul bene, è molto meno sicuro, ma ciò che dice è ugualmente interessante.

Secondo Ermodoro, Platone anzitutto avrebbe distinto tutte le cose in enti per sé (*kath'hauta*), come uomo o cavallo, ed enti relativi ad

altro (pros hetera). Questi ultimi sarebbero stati a loro volta suddivisi in enti tra loro contrari, come bene e male, ed enti semplicemente relativi l'uno all'altro. Un'ulteriore divisione applicata agli enti relativi ad altro sarebbe stata quella tra enti determinati e enti indeterminati. Determinati sarebbero gli enti come "uguale", "stabile" e "armonico", mentre i contrari di questi, cioè "disuguale", "mosso" e "disarmonico", sarebbero indeterminati. Questi ultimi accoglierebbero tutti "il più e il meno", cioè sarebbero più grande o più piccolo, più largo o più stretto, più pesante o più leggero. Di conseguenza tutti i membri di entrambe le coppie, cioè quelle dei contrari e quelle dei relativi, accoglierebbero il più e il meno, "eccetto l'elemento uno" (plên tou henos stoikheiou). Essi pertanto si ricondurrebbero a qualcosa di instabile, informe, indefinito, addirittura "non ente", cui non appartiene né l'essere sostanza né l'essere principio²⁴.

Rispetto alla versione di Alessandro-Aristotele, questa di Ermodoro spiega meglio la distribuzione degli enti in per sé e relativi ad altro, che risale al Sofista di Platone e sarà ripresa anche da Senocrate, presentando i contrari come una classe particolare di relativi; spiega inoltre perché tutti accolgano il più e il meno e quindi dipendano da qualcosa di instabile, informe e indeterminato, che ricorda l'illimitato del Filebo e può essere interpretato come la Diade indefinita, senza tuttavia che venga sottolineato il suo carattere diadico e soprattutto senza che esso venga considerato un principio. Unico vero principio resta pertanto l'Uno, cioè il principio con cui il Bene della Repubblica veniva identificato nel Filebo. Per questo gli studiosi che dubitano della fedeltà della relazione aristotelica danno più credito a Ermodoro, come autore di una versione del pensiero di Platone più fedele all'originale²⁵. Anche questa riduzione tuttavia non fa menzione delle Idee né dei numeri, che dovrebbero ritenersi compresi in entrambe le categorie, quella dei per sé e quella dei relativi ad altro, e quindi riconducibili sia all'Uno sia all'illimitato.

Sembra peraltro che Porfirio, il quale è la fonte da cui proviene l'argomento riportato da Ermodoro, avesse ulteriori informazioni sul corso tenuto da Platone proprio a proposito della differenza tra l'illimitato del Filebo e la Diade indefinita. Infatti in un suo commento al Filebo, a noi non pervenuto ma citato da Simplicio, egli ricorda che già l'illimitato del Filebo contiene il più e il meno, il forte e il debole, e osserva che questi corrispondono al maggiore e al minore, nonché al grande e al piccolo, menzionati da Platone nel corso Sul bene. Con ciò anche Porfirio conferma quanto riferito da Aristotele e da Alessandro, cioè che Platone poneva come principi dei numeri l'Uno, concepito come "limitante e produttore di forme", e la Diade indefinita, intesa come eccesso e difetto²⁶. Pertanto si può pensare che la mancata menzione della Diade in Ermodoro sia del tutto accidentale, per

esempio dovuta all'incompletezza della sua esposizione del pensiero di Platone.

Esiste anche una terza versione della riduzione categoriale, riferita da Sesto Empirico (II-III secolo d.C.), il quale l'attribuisce ora ai "Pitagorici" ed ora ai "figli dei Pitagorici", espressioni dietro le quali potrebbero riconoscersi i membri dell'Accademia platonica nella fase in cui furono influenzati dal pitagorismo. Dopo avere ricordato la riduzione delle Idee a numeri, compiuta da Platone per il fatto che ciascuna Idea, oltre ad essere un'unità, contiene in sé altre Idee, ma sempre in numero limitato, Sesto riferisce la riduzione dimensionale dei corpi ai numeri mediante la serie solido-superficie-linea-punto, che abbiamo incontrato anche in Alessandro. Egli così può affermare che i Pitagorici riducevano tutte le cose, corpi, numeri e Idee, a due principi, cioè l'Uno e la Diade indefinita. A questo punto Sesto riferisce anche la riduzione categoriale, affermando che i Pitagorici dividevano tutti gli enti in tre categorie: 1) gli enti per sé, come uomo, cavallo, terra, aria, acqua e fuoco; 2) gli enti tra loro opposti, come buono e cattivo, giusto e ingiusto, utile e inutile, santo e non santo, pio ed empio, mosso e in quiete; 3) gli enti relativi ad altro, come destro e sinistro, doppio e mezzo, alto e basso. Tutti questi generi si riducono ad un genere superiore, che li comprende tutti e che è l'Uno; gli enti per sé, poi, si riconducono tutti all'Uno, gli opposti si riconducono alla coppia uguale-disuguale, di cui l'uguale si riconduce all'Uno, e i relativi si riconducono al disuguale, inteso a sua volta come eccesso-difetto, il quale si riconduce alla Diade indefinita²⁷.

C'è infine una quarta versione della riduzione categoriale, contenuta in uno scritto pervenuto in alcuni codici col titolo Divisioni aristoteliche e nella Vita di Platone di Diogene Laerzio come elenco di "divisioni", cioè di classificazioni, fatte da Platone e riferite da Aristotele. Recentemente è stata sostenuta con buoni argomenti l'ipotesi che tale scritto contenga, almeno in alcune parti, i resti di uno scritto giovanile di Aristotele, in cui si esponevano appunto le divisioni fatte circolare da Platone all'interno dell'Accademia²⁸. In esso c'è infatti una divisione degli enti in enti per sé, i quali per essere spiegati non hanno bisogno di altro, come ad esempio uomo, cavallo e altri animali, ed enti relativi, che hanno bisogno di altro, per esempio maggiore rispetto a minore, più veloce rispetto a più lento. A proposito di essa si dice che Platone, secondo Aristotele, divideva i principi (ta prôta) in questo modo²⁹. A questa segue poi una divisione dei contrari, alcuni dei quali, cioè quelli contrari come male a male, per esempio troppo caldo o troppo freddo, sono ricondotti a eccesso e difetto³⁰.

Come si vede, le quattro versioni della cosiddetta riduzione categoriale, quella di Alessandro-Aristotele, quella di Simplicio-

Porfirio-Dercillide-Ermodoro, quella di Sesto Empirico e quella delle Divisioni, presentano parecchie divergenze reciproche, per cui è difficile fidarsi completamente di qualcuna di esse come esposizione autentica del corso di Platone. D'altra parte esse presentano anche delle convergenze, per cui è impossibile che siano tutte inventate, ma all'origine di esse ci deve essere stato un qualche insegnamento unitario, riferito da ciascuna in forma diversa. Il carattere comune a tutte e quattro le versioni è la riduzione, o riconduzione, di tutti gli enti a un certo numero di categorie, o di generi, e l'ulteriore riduzione di questi a due generi supremi, l'Uno e la Diade indefinita, secondo un procedimento che gli studiosi hanno definito "metodo generalizzante", per distinguerlo dall'altro procedimento, costituito dalla riduzione dei corpi a superfici, delle superfici a linee, delle linee a punti, quindi a unità e quindi a numeri, che per comodità è stato chiamato "metodo elementarizzante".

Nel commento di Alessandro alla Metafisica si trova anche una spiegazione della generazione dei numeri dai principi, ma non è chiaro se essa sia desunta dalla relazione Sul bene di Aristotele o sia un'interpretazione personale di Alessandro. Questi osserva che la Diade, in quanto capace di dividere, viene chiamata da Aristotele "duplicatrice" (duopoiós), e interpreta la "matrice" (ekmageion), a cui Aristotele la paragona, come uno "stampo" (tupos), il quale rende simili a sé tutte le cose a cui si applica. Applicandosi all'Uno, la Diade produrrebbe quindi il numero 2, applicandosi al 2, produrrebbe il 4, applicandosi al 3, produrrebbe il 6, e così via. In tal modo tuttavia si spiegherebbe solo la generazione dei numeri pari, frutto appunto di una duplicazione, perciò Alessandro interpreta l'espressione "eccetto i primi" (exô tôn prôtôn), impiegata da Aristotele nella Metafisica, come se significasse "eccetto i dispari" (exô tôn perittôn). I numeri dispari infatti, secondo Alessandro, si genererebbero mediante l'addizione di un'unità ai numeri pari, quindi senza bisogno della Diade indefinita³¹.

Tuttavia i numeri primi e i numeri dispari non sono gli stessi, perché i numeri primi sono divisibili solo per 1 e per se stessi (per esempio 2, 3, 5, 7), mentre i numeri dispari possono essere divisi anche per altri numeri (per esempio 9 è divisibile anche per 3). Inoltre lo stampo, di cui parla Alessandro, sembra avere una funzione attiva, cioè produttrice di forme, in quanto trasmette la propria forma a ciò che si applica. Invece la "matrice" (ekmageion) di cui parla Aristotele – come si può vedere osservandone l'esemplare esposto nel Museo dell'Acropoli di Atene –, era il rivestimento di creta costruito attorno al modello di cera della statua, il quale riceveva la forma di questo e poi, una volta che il modello di cera fosse stato sciolto col calore, la trasmetteva al bronzo fuso versato dentro di esso³². Insomma la

matrice, prima di trasmettere la propria forma, deve averla ricevuta, per cui il paragone della Diade indefinita con la matrice, fatto da Aristotele, sembra più appropriato alla natura di principio materiale attribuita dallo stesso Aristotele alla Diade indefinita, di quanto lo sia il paragone con lo stampo, fatto da Alessandro. Per tutte queste ragioni oggi propendo anch'io per l'ipotesi che questa parte del commento di Alessandro non derivi dalla relazione Sul bene di Aristotele.

Non sembra, stando sempre al commento di Alessandro alla Metafisica, che Aristotele nella relazione Sul bene menzionasse altri principi ammessi, secondo lo stesso Alessandro, da Platone, quali una causa prima efficiente, da Alessandro identificata col Demiurgo del Timeo, ma identificabile anche con la “causa della mescolanza” del Filebo, e una causa prima finale, da Alessandro identificata col “re dell'universo” di cui si parla nella Lettera II attribuita a Platone, ma identificabile più propriamente con l'Idea del bene della Repubblica³³. Né è chiaro se in tale relazione Aristotele si limitasse a esporre il contenuto del corso orale di Platone Sul bene, o anche lo criticasse, cioè criticasse la dottrina platonica dei principi. Un frammento enigmatico della sua relazione, contenuto in una biografia neoplatonica di Aristotele, la Vita Marciana, dichiara infatti: “deve ricordarsi che è uomo non solo colui che è fortunato, ma anche colui che dimostra”³⁴. Esso può esprimere infatti sia il pensiero di Platone, il quale con esso avrebbe limitato il valore della sua stessa dottrina dei principi, sia il pensiero di Aristotele, il quale con esso avrebbe potuto criticare la pretesa della dottrina platonica dei principi di dimostrare tutto³⁵.

Non c'è dubbio, invece, che Aristotele criticò la dottrina platonica dei principi già nel periodo da lui trascorso nell'Accademia, perché una critica di essa si trova già nel trattato Sulle Idee, il quale, come abbiamo visto, riflette il dibattito svoltosi all'interno dell'Accademia sulla dottrina delle Idee. La critica in questione è riferita ancora una volta da Alessandro nel suo commento al passo di Metafisica A in cui Aristotele osserva che gli argomenti a dimostrazione dell'esistenza delle Idee “distruggono le cose che noi vogliamo (boulometha) che esistano più dell'esistenza delle Idee”, perché da essi risulta che il numero è anteriore alla Diade e che le realtà relative sono anteriori alle realtà per sé³⁶. Ciò accade, secondo Alessandro, il quale verosimilmente attinge la spiegazione dal trattato Sulle Idee, perché della Diade indefinita si predica la diade in generale, che in base all'argomento dell'“uno sui molti” viene ad essere un'Idea, la quale pertanto precede qualsiasi diade particolare, compresa la Diade indefinita, e perché della diade in generale si predica il numero, il quale viene ad essere un'Idea e quindi precede anch'esso la Diade

indefinita. Inoltre, poiché i numeri sono – secondo Aristotele – dei relativi, la dottrina delle Idee, comportando l'anteriorità dei numeri rispetto a qualunque altra realtà, comporta l'anteriorità dei relativi alle realtà per sé, la quale è in contrasto con la stessa dottrina di Platone³⁷.

Altre critiche riferite da Alessandro sempre dallo stesso trattato *Sulle Idee* sono che: 1) se il predicato comune a molte cose è un'Idea, allora il predicato dei principi e degli elementi sarà un'Idea anteriore agli stessi principi ed elementi; 2) se l'Uno stesso e la Diade stessa sono Idee, non potranno più essere anteriori alle altre Idee, perché nessuna Idea è anteriore alle altre; 3) nessuna Idea può essere resa tale da un'altra Idea, quindi l'Uno non può rendere Idee le altre Idee; 4) se la Diade indefinita è un'Idea, non sarà più anteriore alle altre Idee; se invece partecipa di un'Idea, non sarà anteriore a questa; 5) se le Idee sono semplici, non possono essere costituite da principi diversi, come l'Uno e la Diade indefinita; 6) infine, se si mettono insieme dottrina delle Idee e dottrina dei principi, si avrà una moltitudine stupefacente di diadi: la diade stessa, la Diade indefinita, la diade matematica, le diadi sensibili. Aristotele insomma giudica tra loro incompatibili la dottrina delle Idee, che nasce da una logica di tipo generalizzante, con la dottrina dei principi, che nasce da una logica di tipo elementarizzante. Ma la posizione di Aristotele risulterà chiara nell'esposizione della sua dottrina dei principi, che vedremo alla fine di questo capitolo.

4. *Speusippo: la moltiplicazione dei principi*

Dalle testimonianze di Aristotele, che resta la fonte principale per ricostruire la vita dell'Accademia, risulta che i discepoli di Platone professarono anch'essi una dottrina dei principi, in parte convergente e in parte divergente da quella del maestro. È probabile, dunque, che all'interno dell'Accademia si sia sviluppato un dibattito sui principi, analogo a quello che abbiamo visto a proposito delle Idee. Poiché le fonti antiche riferiscono che al corso di Platone Sul bene assistettero Speusippo, Senocrate, Eraclide, Estieo e Aristotele (che ne scrisse la relazione), è probabile che il suddetto dibattito sia stato occasionato proprio dal corso di Platone e che dunque le dottrine di Speusippo e di Senocrate sui principi, riferite da Aristotele, siano sorte proprio in tale occasione (di Eraclide e di Estieo non ci è stato tramandato nulla su questo argomento). Vediamo allora anzitutto la posizione di Speusippo. Scrive Aristotele nella *Metafisica*:

Speusippo pone più piani di realtà (ousias) a partire dall'Uno, e pone principi per ciascuno di essi, un principio dei numeri e uno diverso delle grandezze, ed in seguito un principio dell'anima. E in questo modo estende il numero dei piani di realtà³⁸.

Abbiamo visto, a proposito del dibattito sulle Idee, che Speusippo negava l'esistenza di queste, a causa delle difficoltà a cui l'ammissione di esse andava incontro, e poneva al posto delle Idee, come piani della realtà trascendenti rispetto al mondo sensibile, anzitutto i numeri matematici, poi le grandezze geometriche e infine l'anima. Ebbene, dal passo sopra citato apprendiamo che, nel porre un principio diverso per ciascuno di questi piani, egli partiva dall'Uno, cioè poneva l'Uno come principio dei numeri matematici. In ciò, dunque, seguiva il maestro Platone, con la sola differenza che per Platone l'Uno era principio anzitutto dei numeri ideali, poi delle Idee, poi dei numeri matematici e infine delle cose sensibili, cioè era principio di tutto, mentre pare che per Speusippo lo fosse solo dei numeri matematici, e che gli altri piani di realtà avessero altri principi.

Ciò è confermato da altri passi, sempre di Aristotele, dove si dice che coloro che pongono solo i numeri matematici, ritengono che principio di essi sia "l'Uno stesso" (auto to hen)³⁹, e poi si aggiunge che, secondo costoro, i numeri derivano dall'Uno e dalla "Moltitudine" (plêthos), non da una particolare moltitudine, come potrebbe essere la Diade, bensì da una Moltitudine universale⁴⁰. Dunque anche Speusippo, come Platone, poneva due principi supremi, tra loro opposti, il che contribuisce – a mio avviso – a confermare che effettivamente nell'Accademia, non solo da Platone, veniva professata una dottrina che poneva due principi supremi tra loro opposti. Ma, se a proposito del primo principio, cioè dell'Uno, Speusippo non si

discostava da Platone, perché lo concepiva come Idea (contraddicendo in tal modo, come Aristotele non manca di rilevare, la sua stessa negazione delle Idee), a proposito del secondo principio Speusippo se ne discostava, perché non lo concepiva più come una Diade, ritenendo questa un esempio troppo particolare di moltitudine, ma lo concepiva come la Moltitudine universale, cioè – potremmo dire – come una specie di Idea della moltitudine, se ciò non contrastasse ancora una volta con la negazione speusippea dell'esistenza delle Idee.

L'Uno e la Moltitudine tuttavia non erano, per Speusippo, principi di tutto, bensì solo dei numeri matematici. Già le grandezze geometriche avevano principi diversi, che erano il punto, concepito come un uno situato nello spazio, e – dice Aristotele – una materia simile alla Moltitudine⁴¹, che probabilmente era appunto il luogo, o lo spazio. Dal punto e da questo principio opposto derivavano poi, secondo Speusippo, la linea, la superficie e il solido, cioè tutte le grandezze geometriche, secondo una successione simile a quella che abbiamo visto impiegata nella riduzione dimensionale di tutte le cose ai principi, professata dallo stesso Platone nel corso Sul bene. Ogni piano della realtà veniva così ad avere principi propri e distinti da quelli degli altri piani, collegati tra loro solo da un rapporto di similitudine, ovvero di analogia: il punto sta alla linea come l'unità sta al numero⁴².

Un'altra importante divergenza della dottrina dei principi di Speusippo rispetto a quella di Platone riguarda la natura dell'Uno. Questo infatti per Platone, come abbiamo visto, coincideva col Bene, invece Speusippo – sempre secondo la testimonianza di Aristotele – avrebbe negato tale coincidenza, cioè avrebbe collocato il bene non nel principio, cioè nell'Uno, bensì in un piano successivo della realtà, probabilmente nell'anima. Le ragioni di questa presa di posizione sembrano essere due: anzitutto l'osservazione degli esseri viventi (piante e animali), dove la perfezione non sta nel principio, cioè nel seme, ma nell'individuo adulto⁴³; poi la conseguenza indesiderabile dell'identificazione dell'Uno col bene, cioè l'identificazione del principio opposto all'Uno, cioè della Moltitudine, col male, la quale farebbe sì che tutto ciò che è molteplice sia cattivo⁴⁴. Dunque per Speusippo né il bene né il male sono principi⁴⁵. Con ciò Speusippo viene a rompere l'unità di ontologia e assiologia, o metafisica ed etica, che costituisce una peculiarità della filosofia di Platone, per cui l'etica diviene indipendente dalla dottrina dei principi.

È interessante il fatto che su questo punto la testimonianza di Aristotele è confermata da una testimonianza di Teofrasto, il quale probabilmente aveva frequentato anche lui l'Accademia e quindi aveva conosciuto il pensiero di Speusippo. Dichiarava infatti Teofrasto con tono alquanto critico:

Vanamente parlano della natura del tutto alcuni, come Speusippo, che affermano esser raro il valore (to timion) e posto nella parte centrale [della realtà], mentre gli estremi stanno da una parte e dall'altra⁴⁶.

Il rifiuto, da parte di Speusippo, di identificare l'Uno con il bene avrebbe avuto come conseguenza, secondo Aristotele, una certa indeterminatezza della natura dell'Uno, tale da far sì che l'Uno stesso (to hen auto) non fosse “neppure un determinato ente” (mêde on ti)⁴⁷. Questa testimonianza è stata collegata ad un'affermazione di Proclo, contenuta nella parte del suo commento al Parmenide di Platone che ci è pervenuta solo nella traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke (il traduttore che lavorava per conto di Tommaso d'Aquino), secondo la quale Speusippo avrebbe detto che “gli antichi” (Platone? I Pitagorici?), considerando l'Uno migliore dell'essere (le unum melius ente putantes) e ciò da cui l'essere deriva (et a quo le ens), resero l'Uno libero dalla condizione propria di un principio; ma poi, temendo che un Uno assolutamente isolato non avrebbe potuto dare origine a nulla di ulteriore, avrebbero ammesso come principio degli enti anche la Diade indefinita, pur continuando a concepire l'uno come superiore all'essere⁴⁸.

Alcuni studiosi hanno visto in questa affermazione l'attribuzione a Speusippo della concezione, che sarebbe stata ripresa poi da Plotino, della superiorità dell'Uno sull'essere, basata sul fatto che nella Repubblica lo stesso Platone avrebbe posto l'Idea del bene “al di là dell'essenza”, cioè dell'essere. Altri invece hanno negato che questa possa essere stata la dottrina di Speusippo, perché essa, dichiarando che l'Uno è “migliore dell'essere”, attribuisce all'Uno la qualità di bene, che Speusippo invece gli negava, e, ponendo come secondo principio la Diade indefinita, rappresenta più la posizione di Platone e di Senocrate (come vedremo) che quella di Speusippo⁴⁹. A mio avviso è possibile che qui Speusippo interpreti a modo suo la dottrina di Platone, attribuendogli l'ammissione della superiorità dell'Uno-Bene sull'essere, che sarà ripresa poi da Plotino. Insomma Speusippo non sarebbe lui il precursore di Plotino, ma avrebbe interpretato Platone nello stesso modo in cui, sette secoli più tardi, lo avrebbe interpretato Plotino.

Naturalmente Aristotele critica la maggior parte delle affermazioni di Speusippo a proposito dei principi, anche se di fatto si appropria di alcuni aspetti della sua concezione. Anzitutto egli critica l'affermazione che principio dei numeri matematici sia l'“Uno stesso”, cioè un Uno ideale, osservando che principio dei numeri matematici deve essere un uno matematico, cioè la semplice unità⁵⁰. In secondo luogo egli critica l'affermazione che il secondo principio dei numeri è la Moltitudine, osservando che questa è essa stessa un numero, di cui per giunta non è chiaro se sia un numero finito o un numero infinito,

quindi non può essere principio dei numeri⁵¹. Tuttavia, secondo Aristotele, la scelta della Moltitudine come secondo principio è preferibile ad altre scelte compiute nell'Accademia, cioè a quella della Diade indefinita (di Platone e di Senocrate), anche se essa è sempre insufficiente, perché, se il secondo principio, che è opposto all'Uno, è la Moltitudine, cioè il molto, il primo principio dovrebbe essere il poco, dato che l'opposto del molto è il poco⁵². Del resto lo stesso Aristotele in vari luoghi afferma che i contrari si riducono tutti all'uno e ai molti, i quali in tal modo risultano essere principi dei contrari, anche se per Aristotele l'uno e il molteplice si dicono in molti sensi⁵³.

Indi Aristotele critica la divisione della realtà in piani indipendenti l'uno dall'altro, ciascuno dotato di principi propri, dichiarando che si tratta di una "realtà episodica", la quale assomiglia a una "cattiva tragedia", fatta di episodi staccati. Egli dichiara infatti:

Chi non si contenti troppo facilmente, si porrà il problema di come nessuno degli enti matematici e dei numeri in generale siano in relazione reciproca, quelli che vengono prima con quelli che vengono dopo; coloro che dicono esistere solo gli enti matematici, anche se non ci fosse il numero, dovrebbero ammettere le grandezze; e se non ci fossero queste, dovrebbero pur sempre ammettere che esistano l'anima, i corpi, gli enti sensibili. Ma la realtà del tutto non somiglia a una cattiva tragedia, fatta di episodi slegati⁵⁴.

Eppure, come vedremo, Aristotele stesso tenderà a moltiplicare i principi, affermando che ciascun ente ha quelli ad esso propri e che i principi sono gli stessi per tutti gli enti soltanto per analogia. È anche vero che, oltre ai principi diversi e legati solo dall'analogia, Aristotele ammetterà anche un principio uno di numero, cioè identico, per tutti gli enti, ma come causa motrice prima. Insomma Aristotele sembra far propri, sia pure tacitamente, alcuni aspetti della dottrina dei principi di Speusippo, soprattutto l'opposizione tra i principi, la molteplicità di questi, il rapporto analogico che vige tra di essi, mentre ne critica apertamente molti altri, quali l'ambiguità della natura dei principi, oscillante tra il carattere ideale e quello matematico, la rinuncia a considerare il bene come un principio e la mancanza di un legame causale tra i vari piani della realtà. Resta tuttavia il fatto che Speusippo sembra avere tentato di costruire una concezione dei principi diversa da quella di Platone, la quale per molti aspetti anticipa, come vedremo, quella di Aristotele.

5. *Senocrate: recupero e divinizzazione dei principi platonici*

Come a proposito delle Idee Senocrate si era dimostrato più ortodosso di Speusippo, tentando una riconciliazione fra la posizione di quest'ultimo e quella del maestro comune, cioè di Platone, anche a proposito dei principi egli compie un tentativo analogo, ritornando alla coppia di principi posti da Platone, cioè l'Uno e la Diade indefinita, ma scivolando poi verso una concezione meno rigorosa, cioè meno razionale, di essi e dando inizio ad una vera e propria divinizzazione dei principi, all'insegna di una confusione tra filosofia e religione. La fonte più antica, ma in questo caso non la sola, per conoscere il suo pensiero rimane Aristotele, il quale tuttavia non fa mai il nome di Senocrate, limitandosi a indicarlo come autore del "terzo modo", probabilmente in segno di disprezzo. Perciò non è facile identificare esattamente la sua dottrina. In un passo della *Metafisica* Aristotele elenca varie concezioni del principio che gli Accademici oppongono all'Uno, menzionando coloro che gli oppongono la Moltitudine, cioè Speusippo, coloro che gli oppongono il disuguale, inteso come grande e piccolo, molto e poco, eccesso e difetto, e coloro che pongono la Diade indefinita e si rifiutano di identificarla col disuguale. Secondo gli studiosi quest'ultima sarebbe la posizione di Senocrate. Vediamone allora le ragioni:

Ma vi sono alcuni che pongono la Diade indefinita come elemento che viene dopo l'Uno, tuttavia rifiutano di identificarla col disuguale; a ragione, perché a questo conseguono molte difficoltà. Tuttavia così facendo essi evitano solo le difficoltà derivanti di necessità dal porre come elemento primo il disuguale, cioè il relativo; tutto il resto, all'infuori di questa posizione, continua a sussistere anche nella loro dottrina, sia che facciano derivare dai principi il numero ideale, sia quello matematico⁵⁵.

Senocrate insomma avrebbe ripristinato come secondo principio, accanto all'Uno, la Diade indefinita, ritornando così ai due principi posti da Platone nel corso *Sul bene*, ma essendo probabilmente al corrente delle critiche che ad essa erano state rivolte per la sua identificazione col disuguale, che è pur sempre un relativo, si sarebbe rifiutato di compiere questa identificazione. La sua appare dunque come una ripresa, ma insieme anche come una correzione, della posizione di Platone, che tiene conto delle critiche rivolte a questa probabilmente da Speusippo e dallo stesso Aristotele. Quest'ultimo, tuttavia, pur dando ragione a Senocrate sulla questione particolare, non rinuncia a ricordare le molte altre difficoltà a cui la concezione dei principi di Platone e di Senocrate va incontro.

Sui principi posti da Senocrate Aristotele non dice molto di più. Interessante invece è quanto ne dice Teofrasto, che sicuramente aveva

incontrato Senocrate nell'Accademia, forse partecipando anche lui al dibattito sui principi, o fuori di essa, quando Senocrate ne era divenuto scolarca e Teofrasto collaborava con Aristotele nel Liceo.

Molti, arrivati a questo punto, si fermano, come anche quelli che pongono l'Uno e la Diade indefinita; dopo aver parlato della generazione dei numeri, delle superfici e dei corpi, quasi tralasciano tutto il resto, a parte il fatto che trattano anche di questo fuggevolmente e spiegano solo che alcune cose derivano dalla Diade indefinita, quali il luogo, il vuoto, l'indefinito e altre simili, altre dai numeri e dall'Uno, come l'anima e altre del genere, il tempo, il cielo e altre numerose: ma poi del cielo e delle rimanenti non fanno alcuna menzione. Così Speusippo; analogamente gli altri, se si eccettui Senocrate: questi infatti, in certo modo, colloca tutto quanto nel cosmo (peri ton kosmon), similmente le realtà sensibili, le intelligibili, gli enti matematici, infine le realtà di ordine divino (ta theia)⁵⁶.

Qui Teofrasto segnala un'interessante differenza tra Speusippo e Senocrate. Mentre il primo avrebbe spiegato la derivazione dai principi dei numeri e delle grandezze geometriche, accennando anche alla derivazione dell'anima e del cielo, senza più interessarsi di tutto ciò che nel cielo è compreso, cioè del mondo sensibile, dell'universo, il secondo, cioè Senocrate, avrebbe unificato in un unico sistema l'intera realtà, sia quella intelligibile che quella sensibile, facendola derivare interamente dai due principi supremi, qualificati come "realtà di ordine divino". Con Senocrate avremmo insomma una dottrina della derivazione universale della realtà dai principi, senza quella discontinuità che Aristotele rimproverava a Speusippo, ma al tempo stesso avremmo una specie di cosmologizzazione dell'intera realtà, cioè una concezione di essa come un unico grande cosmo, o universo ordinato, al cui vertice stanno i principi intesi come divinità, cioè come dèi.

Prima di approfondire quest'ultima operazione, cioè la divinizzazione dei principi, vediamo qualche ulteriore indicazione data da Senocrate circa la natura di essi. La dossografia tardo-antica riporta il seguente frammento:

Senocrate disse che il tutto è costituito dall'Uno e dall'aenaon, alludendo con questo termine alla materia a causa della sua molteplicità⁵⁷.

Circa l'interpretazione del termine aenaon gli studiosi sono divisi: alcuni pensano che esso derivi da *aei naon*, "sempre scorrente", nel quale caso la qualificazione del secondo principio, cioè della Diade indefinita (aristotelicamente identificata con la materia), come "sempre scorrente", cioè come principio di mobilità, di divenire continuo, aggiungerebbe una determinazione ulteriore al principio posto da Platone⁵⁸. Altri invece pensano che aenaon sia semplicemente la negazione dell'Uno, espressa mediante alfa privativo: *a-en*, cioè che voglia dire "non uno", ossia molteplice⁵⁹, nel qual caso esso non aggiungerebbe nulla a quanto aveva già detto Platone.

Anche a proposito della derivazione delle grandezze geometriche

dai principi Senocrate avrebbe introdotto nella dottrina platonica qualche innovazione. Egli cioè avrebbe fatto derivare le grandezze dai numeri, affidando a questi la funzione di causa formale, derivata ad essi dall'Uno: dalla diade ideale (o Idea del 2), unita alla Diade indefinita, deriverebbe la linea, dalla triade ideale (o Idea del 3) deriverebbe la superficie e dalla tetrade ideale (o Idea del 4) deriverebbe il solido⁶⁰. Ma secondo Aristotele questa derivazione sarebbe il frutto della confusione tra enti matematici e Idee, tipica di Senocrate⁶¹. Un'ulteriore particolarità di Senocrate, a proposito di questa derivazione, sarebbe quella di concepire la diade ideale, o Idea della linea, come "linea indivisibile", sostituendola in tal modo al punto, considerato da Speusippo come la prima tra le grandezze geometriche⁶². Questa dottrina, che è ampiamente sviluppata nel trattato *Sulle linee indivisibili*, tramandato nel corpus aristotelicum, potrebbe essere un indizio della paternità senocratea del trattato in questione⁶³. Anche in questo, secondo Alessandro, Senocrate ritornerebbe a Platone, discostandosi da Speusippo⁶⁴.

Ma il tratto più originale della dottrina dei principi di Senocrate è la divinizzazione di questi, la quale risulta da un frammento dal significato alquanto controverso, conservato dalla tradizione dossografica tardo-antica:

Senocrate, figlio di Agatone, di Calcedone, disse che la Monade e la Diade sono dèi (theous), e che la monade, in quanto maschio, ha il ruolo di padre e regna nel cielo, e la chiama anche Zeus, dispari, intelletto (nous), il quale per lui è il primo dio; e che l'altra, in quanto femmina, detta a buon diritto madre degli dèi, regge la sorte delle cose che sono sotto il cielo, la quale è per lui anima (psukhê) del tutto. Dèi sono anche il cielo e gli astri ignei – questi sono gli dèi olimpici – e anche altri dèmoni invisibili che abitano le regioni al di sotto della luna. Egli ritiene anche che vi siano (alcune forze divine) che dimorano negli elementi corporei. Di queste, quella che ha la sua dimora nell'aria, la diciamo Ade dal fatto che non la si vede (a-eidês); quella che sta nell'elemento umido la chiamiamo Poseidone; quella che sta nella terra produttrice, Demetra. Egli prese da Platone, trasformandoli, i primi spunti di queste teorie, e fu in ciò guida agli Stoici⁶⁵.

L'identificazione della Monade, in cui si deve vedere l'Uno, con Zeus, padre degli dèi secondo la religione greca popolare, e della Diade con la madre degli dèi, rivela da un lato l'influenza del pitagorismo, che riconduceva l'opposizione tra maschio e femmina a quella tra i due principi, il limite e l'illimitato, ovvero il dispari (non divisibile per 2) e il pari (divisibile per 2), e dall'altro anche il tentativo di riallacciare la dottrina platonica dei principi supremi alla religione tradizionale. Particolarmente interessante è l'identificazione dell'Uno-Zeus, cioè del principio supremo, con un Intelletto, che da un lato riprende la "causa della mescolanza" del Filebo e il Demiurgo del *Timeo* di Platone, e dall'altro riecheggia, anticipandola o derivandone – su questo è impossibile decidere, perché non conosciamo i tempi – quella analoga, come vedremo, di Aristotele. Essa ha aperto tra gli

studiosi una controversia su quali siano gli oggetti dell'intelletto divino, cioè che cosa pensi l'Intelletto: alcuni ritengono che essi siano le Idee, o i numeri, e che Senocrate sia in tal modo il precursore del medioplatonismo e del neoplatonismo, per i quali le Idee sarebbero pensieri divini⁶⁶. Altri invece escludono questa possibilità, per il fatto che Zeus regna nel cielo, mentre le Idee sarebbero fuori dal cielo⁶⁷, non tenendo tuttavia conto del fatto che Senocrate, come riferisce Teofrasto, aveva fatto rientrare nel cosmo anche il mondo intelligibile.

Problemi anche maggiori sono sorti dall'identificazione della Diade, madre degli dèi, con l'anima, che sembra essere la platonica "anima del mondo", perché questa per Platone non è uno dei principi supremi, ma è il prodotto della mescolanza tra identico e diverso, operata dal Demiurgo⁶⁸. Ciò ha indotto alcuni studiosi a ritenere che la Diade di cui si parla nel frammento sopra citato non sia la Diade indefinita, principio insieme con l'Uno delle Idee e dei numeri, ma sia una diade derivata, identificabile con l'anima del mondo⁶⁹; altri ancora hanno allora suggerito che nemmeno la Monade, che viene identificata con Zeus e con l'Intelletto, sia l'Uno inteso come principio supremo, ma sia un principio soltanto cosmologico⁷⁰. Naturalmente, data l'inaffidabilità delle fonti dossografiche, tutto ciò è possibile. Ma ancora una volta non si può dimenticare la testimonianza di Teofrasto, secondo la quale Senocrate avrebbe ricondotto all'interno del cosmo sia il mondo sensibile che il mondo intelligibile, perciò le divinità cosmologiche verrebbero a coincidere con i principi metafisici.

L'impressione complessiva che si ricava dalla concezione dei principi propria di Senocrate è che si tratti non solo di un tentativo di ripristinare, all'interno dell'Accademia, l'ortodossia platonica, messa in questione da Speusippo e forse già anche da Aristotele, proponendo un sistema capace di far derivare dai principi supremi tutte le cose, sia le realtà intelligibili, come le Idee-numeri, i numeri e le grandezze geometriche, sia le realtà sensibili, come il cielo, gli astri e i corpi terrestri, ma anche di un tentativo di conciliare la filosofia platonica, o piuttosto accademica, con la religione popolare. Significativa, a questo riguardo, è l'identificazione degli elementi della fisica tradizionale, acqua, aria, terra e fuoco, con divinità della religione popolare quali rispettivamente Poseidone, Ade e Demetra e non si sa quale altra per il fuoco. Tutto ciò poteva indubbiamente garantire all'Accademia una condizione di maggiore sicurezza nella vita di Atene, ma comportava dei costi in termini di rigore razionale.

6. Aristotele: dai principi-elementi alle cause prime

Tutti [i filosofi] fanno derivare tutte le cose da contrari. Ma non è corretto dire né “tutte” né “da contrari”, inoltre non dicono, per le cose in cui i contrari sono presenti, in quale modo saranno costituite dai contrari, perché i contrari non possono patire l’uno dall’altro. Per noi invece questo si risolve ragionevolmente con l’ammettere l’esistenza di un terzo [elemento]. Alcuni fanno di uno dei due contrari la materia, come coloro che oppongono il disuguale all’uguale o i molti all’Uno. Ma anche questo si risolve nello stesso modo, poiché la materia non è contraria a nulla. Inoltre tutte le cose parteciperebbero del male salvo l’Uno, poiché uno dei due contrari è il male stesso. Altri invece non considerano neppure come principi il bene e il male, eppure in tutte le cose soprattutto il bene è principio. Quegli altri dicono correttamente che questo è principio, ma non dicono in quale modo il bene è principio, se come fine o come motore o come forma⁷¹.

Questo passo, in cui Aristotele contrappone alle dottrine accademiche dei principi-elementi la propria dottrina delle quattro cause, si trova nel libro Λ della Metafisica, al termine dell’esposizione della dottrina aristotelica dei principi, ovvero delle cause prime. Esso allude esplicitamente alla posizione di Platone, che pone come principi l’uguale, cioè l’Uno, e il disuguale, cioè la Diade indefinita, identificando l’Uno con il bene, e a quella di Speusippo, che pone come principi l’Uno e i molti, cioè la Moltitudine, rifiutandosi di identificare l’Uno con il bene. A queste posizioni Aristotele muove anzitutto un’obiezione comune: entrambe pongono come principi i contrari, ma questi non bastano, perché non possono agire l’uno sull’altro, quindi esigono un terzo principio, la materia, che non deve identificarsi con uno dei due contrari. Inoltre Platone fa bene a porre come principio il bene, ma facendone uno dei due contrari, fa sì che l’altro sia il male, per cui tutte le cose, partecipando di entrambi i principi, partecipano anche del male. Speusippo invece sbaglia perché non considera il bene come un principio, mentre esso lo è più di ogni altra cosa. Ha ragione dunque Platone, ma egli poi non spiega in quale modo il bene sia principio, se come causa finale o come causa efficiente o come causa formale.

Aristotele dunque interviene in un dibattito a più voci sui principi e il libro Λ della Metafisica costituisce probabilmente la versione scolastica del suo intervento, la cui versione pubblica doveva essere contenuta nel dialogo Sulla filosofia, a noi non pervenuto. C’è motivo di ritenere che sia questo dialogo sia il libro L, i quali contengono la stessa dottrina, risalgano al periodo in cui Aristotele era ancora membro dell’Accademia, quando Platone era ancora in vita, e quindi siano l’espressione della posizione che Aristotele assunse nel dibattito intra-accademico sui principi. L’indizio più forte a sostegno di questa ipotesi è un’allusione, contenuta nelle Leggi, cioè nell’ultimo dialogo scritto da Platone, alla dottrina del motore immobile del cielo, esposta da Aristotele sia nel dialogo Sulla filosofia sia nel libro L della Metafisica.

Nel capitolo *Le cose come appaiono* abbiamo infatti già visto che Platone considera tre possibili modi in cui l'anima, che per lui è il motore del cielo, esercita la sua azione sul Sole: o dall'interno del corpo di questo, o dall'esterno mediante un altro corpo, o dall'esterno senza la mediazione di alcun corpo, "per mezzo di altre facoltà che eccedono per meraviglia" (*dunameis alla tinas huperballousas thaumati*)⁷². Ebbene, da Cicerone apprendiamo che nel dialogo *Sulla filosofia* Aristotele aveva spiegato il movimento del cielo come prodotto da una mente divina "per mezzo di una sorta di ripiegamento" (*replicatione quadam*), cioè in modo non del tutto chiaro, almeno per lo stesso Cicerone⁷³; e in *Metafisica L* Aristotele afferma che il motore immobile, puro pensiero, muove il cielo per mezzo di una "potenza infinita" (*dunamis apeiros*), l'unica che può muovere per un tempo infinito⁷⁴. È possibile dunque che Platone, riferendosi all'ipotesi che l'anima muova il cielo per mezzo di facoltà che eccedono per meraviglia, alluda proprio alla teoria del motore immobile proposta da Aristotele nel dialogo *Sulla filosofia* e nel libro *L* della *Metafisica*. Del resto le critiche alla generazione del mondo esposta nel *Timeo*, mosse da Aristotele in questo dialogo, dovevano avere suscitato la reazione di Speusippo e di Senocrate, i quali andarono in "aiuto" di Platone sostenendo che la descrizione della generazione del mondo era solo un discorso di tipo didascalico e che in realtà Platone sosteneva l'eternità del mondo⁷⁵. Se tutto ciò è vero, il libro *L* della *Metafisica* può risalire al periodo accademico della vita di Aristotele e contenere il suo intervento nel dibattito sui principi.

Vediamo allora come Aristotele presenta la sua dottrina dei principi. Egli indica anzitutto i principi della realtà sensibile, caratterizzata dal movimento, anzi da ogni forma di mutamento (mutamento di luogo, di qualità, di quantità, di sostanza). Questi sono intanto i contrari, perché ogni mutamento è passaggio da una certa condizione ad una condizione ad essa contraria, ma poi anche una terza realtà, quella che passa da un contrario all'altro, cioè che muta e insieme permane alla base del mutamento: la materia (*hulê*)⁷⁶. Aristotele, nel suo desiderio di mostrare che i filosofi precedenti avevano anticipato, sia pure in modo imperfetto, la sua filosofia, attribuisce la scoperta della materia ai Presocratici e allo stesso Platone, che l'avrebbe identificata con lo "spazio" (*khôra*) del *Timeo* o con il "grande e piccolo" delle "dottrine non scritte"⁷⁷. In realtà il suo concetto di "materia" è del tutto originale, perché allude non solo a ciò di cui i corpi sono costituiti, ma anche e soprattutto a ciò che funge da sostrato (*hupokeimenon*) o, per usare un termine moderno ma perfettamente equivalente, da "soggetto", del mutamento. Per questa scoperta Aristotele è stato infatti apprezzato niente meno che dai primi critici di Hegel, cioè Feuerbach, Trendelenburg, Marx e Kierkegaard⁷⁸.

La materia – spiega Aristotele – è essere in potenza e, come tale, può accogliere in sé i contrari, non nello stesso tempo, ma in tempi diversi. Perciò si può anche dire che il mutamento avviene a partire dal non essere, purché si intenda il non essere in atto, cioè l'essere in potenza⁷⁹. Tuttavia la materia non è la stessa per tutte le cose, ma cose diverse hanno materie diverse. Anzitutto è diversa la materia dei corpi corruttibili, cioè dei corpi terrestri, da quella dei corpi eterni, cioè dei corpi celesti. La prima, costituita dai quattro elementi terrestri, è soggetta a tutti i tipi di mutamento, mentre la seconda, costituita dall'etere, è soggetta solo al movimento locale, perché i corpi celesti si muovono in circolo⁸⁰. Ma poi è diversa anche la materia di ciascuna cosa. Di conseguenza anche la potenza da cui ha luogo il mutamento non è la stessa per tutte le cose, ma da potenze diverse derivano cose diverse⁸¹. Questa è l'altra grande novità introdotta da Aristotele: se la materia è principio delle cose sensibili, cioè dei corpi in movimento, ciò non significa che essa sia un principio unico e identico per tutte, come lo spazio o il “grande e piccolo”, ma ogni cosa ha la sua materia, diversa da quella delle altre.

Gli altri due principi sono i contrari, che Aristotele chiama anche “forma” (eidos) e “privazione” (sterêsis), cioè mancanza di forma, perché il mutamento consiste nel passaggio di un sostrato, cioè di una materia, dalla mancanza di una certa forma al possesso di questa⁸². Insomma i principi-elementi, cioè i principi interni alle cose sensibili, per Aristotele non sono due, ma tre: materia, forma e privazione. Egli contrappone questa sua dottrina dei principi a quelle di Platone e degli altri Accademici non solo in Metafisica L, ma anche in Metafisica N, che probabilmente è antico come L, e nel I libro della Fisica, anch'esso riconosciuto dagli studiosi come antico, cioè risalente probabilmente al periodo accademico. In quest'ultimo libro c'è un intero capitolo dedicato a spiegare la differenza tra la posizione di Platone, che nel principio contrario all'Uno, cioè il grande-piccolo, confonde quella che dovrebbe essere la privazione, cioè il vero e proprio contrario, con quella che è invece la materia, cioè il sostrato, e la posizione di Aristotele, i cui principi-elementi, cioè la materia, la forma e la privazione, formano una triade bene diversa da quella di Platone (l'Uno, il grande e il piccolo)⁸³.

Ma la materia e la forma non bastano a spiegare il mutamento, perché tutto ciò che muta – afferma Aristotele – muta ad opera di qualcosa: ciò ad opera di cui avviene il mutamento è il suo “motore primo”, cioè il suo motore prossimo⁸⁴. In tal modo egli ha già individuato tre tipi di cause: la materia è la causa materiale, la forma è la causa formale, e il motore è la causa motrice, o efficiente (la privazione, pur essendo condizione necessaria a spiegare il divenire, non è propriamente una causa, perché è la mancanza di qualcosa). Nel

caso della generazione, cioè del venire all'essere, che è la forma più radicale di mutamento, la causa efficiente è diversa a seconda che si tratti di realtà naturali o di realtà artificiali: per queste ultime la causa efficiente della loro generazione è l'arte (tekhnê), cioè la tecnica, che è esterna alla cosa generata, perché si trova nell'artefice che la costruisce; invece per le realtà naturali la causa efficiente è la natura (physis), cioè il genitore della stessa specie, perché, ad esempio, "l'uomo genera l'uomo", nel senso che il padre trasmette al figlio l'anima. Sia l'arte che la natura trasmettono alla cosa generata la sua forma, una forma che nel caso dell'arte è contenuta nella mente dell'artista, mentre nel caso della natura è posseduta dal genitore della stessa specie. Perciò si può dire che la forma non esiste separatamente dalla cosa generata, quando questa è stata generata, mentre esiste separatamente da essa, cioè prima di essa, nella mente dell'artista o nel genitore della stessa specie, cioè nella causa efficiente. Essa non esiste mai separata come pura forma, alla maniera delle Idee di Platone. La forma inoltre è anche il fine della generazione, non solo perché l'azione dell'artista o il processo innescato dal padre hanno come fine la trasmissione della forma a una nuova sostanza, ma anche nel senso che questa, se è una sostanza vivente, ha come suo fine la piena realizzazione della propria forma, la quale si raggiunge con la crescita e si perpetua con la riproduzione⁸⁵. Col che Aristotele ha introdotto anche il quarto tipo di causa, cioè la causa finale⁸⁶.

A questo punto lo Stagirita si pone il problema, reso cruciale dal suo rapporto con gli altri Accademici, se "le cause e i principi" siano gli stessi per tutte le cose o se invece siano diversi, e risponde che in un senso sono diversi e in un altro, cioè "in universale e per analogia" (katholou [...] kai kat'analogian) sono gli stessi. Essi sono diversi perché categorie diverse di enti, come le sostanze e i relativi, non possono avere gli stessi principi:

non esiste infatti nulla di comune al di là della sostanza e delle altre categorie, che sia anteriore ad esse ed elemento di esse, né la sostanza è elemento dei relativi né alcuno di questi lo è della sostanza⁸⁷.

È evidente in queste parole la polemica contro gli Accademici, che ammettevano l'Uno come elemento comune a tutte le cose, al di sopra delle categorie. Infatti Aristotele aggiunge:

Né può essere elemento alcuno degli intelligibili, quali ad esempio l'Ente o l'Uno, perché questi si predicano di ciascuna anche delle cose composte; di conseguenza nessuno di essi sarà sostanza né relativo, mentre ciò sarebbe necessario⁸⁸.

Da ciò si misura tutta la distanza tra la concezione aristotelica dell'ente e dell'uno e quella degli altri Accademici, a cominciare da Platone. Quest'ultimo infatti avrebbe sostenuto – come lo stesso

Aristotele attesta altrove – che l'Ente e l'Uno (che poi sembrerebbero coincidere), in quanto elementi di tutti gli enti, e anzitutto delle Idee, sono sostanze, cioè sono "l'Ente stesso" (auto on) e "l'Uno stesso" (auto hen), cioè l'Idea dell'ente e l'Idea dell'uno, aventi per essenza soltanto l'essere ente e l'essere uno⁸⁹. Per Aristotele invece l'ente e l'uno non sono elementi, né sostanze, bensì predicati di tutte le cose, e proprio per questo non sono generi, cioè Idee, ma sono predicati dai molteplici significati⁹⁰.

Tuttavia si può anche dire che i principi sono gli stessi per tutte le cose, a condizione che ciò si intenda "secondo analogia". L'analogia per Aristotele, come per tutti i Greci prima del neoplatonismo, è identità di rapporti tra termini diversi, cioè è solo quella che i medievali chiameranno "analogia di proporzionalità": per esempio $2:4 = 3:6$, oppure "le branchie stanno ai pesci come i polmoni stanno ai mammiferi". Qui abbiamo a che fare con termini diversi, uniti tra loro dagli stessi rapporti. Solo i rapporti, dunque, sono identici, mentre i termini restano diversi. Ebbene, secondo Aristotele, i principi sono gli stessi per analogia, in quanto tutte le cose hanno una materia, una privazione e una forma, le quali sono diverse per ciascuna cosa, ma stanno ciascuna con la cosa di cui sono materia, forma o privazione, nello stesso rapporto in cui questi principi stanno con le altre cose. Gli esempi che fa Aristotele sono i seguenti: il colore deriva da tre principi, il bianco (forma), il nero (privazione) e la superficie (materia); il giorno deriva anch'esso da tre principi, la luce (forma), la tenebra (privazione) e l'aria (materia)⁹¹. Quale che sia il valore di questi esempi, condizionato dalle conoscenze fisiche dell'epoca, essi mostrano che cose diverse, come il colore e il giorno, hanno principi diversi, ma tutte hanno forma, privazione e materia, dunque forma, privazione e materia di ciascuna cosa, pur essendo diverse, stanno con la cosa di cui sono principi nello stesso rapporto appunto di forma, privazione e materia.

Per chiarire completamente questo problema bisogna tuttavia distinguere i principi che sono anche elementi, cioè che sono interni alla cosa, come la materia, la forma e la privazione, e i principi che invece non sono anche elementi, perché sono esterni alla cosa, come le cause efficienti. Anche queste sono diverse per le diverse cose, ma sono identiche per analogia; ad esempio la causa efficiente della salute (forma) nel corpo (materia) è l'arte medica, mentre la causa efficiente della casa (forma) nei mattoni e nell'altro materiale (materia) è l'arte edilizia. Dunque l'arte medica e l'arte edilizia sono cause efficienti diverse, ma hanno, verso ciò di cui sono cause, lo stesso rapporto, cioè svolgono la stessa funzione, quella appunto di cause efficienti. Tuttavia nel caso delle cause efficienti – aggiunge Aristotele – ce n'è una, la quale è identica non per analogia, ma per numero, cioè è lo

stesso individuo che è causa efficiente di tutte le cose: la causa efficiente prima, ossia “ciò che muove tutte le cose in quanto primo di tutte”⁹². Fino a questo punto Aristotele non ha ancora mostrato che ci deve essere una causa efficiente che muove tutte le cose, essendo la stessa per tutte: tuttavia, dovendo stabilire in quale senso i principi sono gli stessi e in quale senso sono diversi, egli preannuncia questa eccezione alla regola della diversità nell’analogia.

Prima di passare alla dimostrazione della prima causa efficiente, Aristotele si sofferma ancora sul tema dell’identità e della diversità dei principi. Anche la potenza e l’atto, i quali, come abbiamo visto, corrispondono alla materia e alla forma, sono diversi per le diverse cose e identici per analogia. Per illustrare questa situazione Aristotele prende ad esempio l’uomo: questi ha come materia, cioè come potenza, gli elementi di cui è fatto il suo corpo, cioè carne ed ossa o, in ultima analisi, fuoco e terra (gli antichi credevano che la carne fosse un misto di terra e fuoco); come forma, cioè come atto, l’anima umana, cioè l’anima intellettiva; come causa efficiente, dice Aristotele, suo padre, e poi aggiunge: “il sole e il cerchio obliquo”, perché il Sole, girando intorno alla Terra lungo un’orbita inclinata rispetto all’equatore terrestre, determina l’alternarsi delle stagioni, senza le quali non vi sarebbe vita sulla Terra⁹³. Tutte queste cause, materiali, formali ed efficienti, sono diverse per ciascun individuo, ma identiche per analogia.

Per ribadire la diversità delle cause di ciascun individuo, Aristotele insiste con l’esempio dell’uomo, ed esclude l’ipotesi che la causa formale di tutti gli uomini sia la stessa, cioè sia l’Idea dell’uomo, ovvero l’uomo universale, come sosteneva Platone, e lo fa con le seguenti parole, divenute famose:

Inoltre bisogna considerare che alcuni principi si possono dire universali e altri no: i principi prossimi di tutte le cose sono anzitutto ciò che è in atto questo individuo e poi ciò che lo è in potenza; dunque quegli universali [di cui parla Platone] non esistono; infatti dell’individuo è principio l’individuo. L’uomo universale [cioè l’Idea dell’uomo] dovrebbe essere principio dell’uomo in generale, ma non c’è nessun uomo in generale, bensì principio di Achille è Peleo e di te tuo padre⁹⁴.

Qui si ammette che alcuni principi, quali la potenza e l’atto – di questi infatti si sta parlando – si possano considerare universali, vedremo poi quali; ma certo i principi prossimi, cioè la potenza e l’atto di ciascun individuo, sono particolari, cioè sono diversi per ciascun individuo; il principio universale inteso come atto non è certo l’Idea platonica, perché anche la causa efficiente dell’uomo è un uomo individuale, diverso per ciascun individuo, cioè suo padre: il padre di Achille, secondo il mito, è Peleo “e di te tuo padre”, espressione in seconda persona singolare, che rivela come Aristotele stia parlando ad un pubblico di ascoltatori, dunque all’interno di una scuola,

probabilmente della stessa Accademia.

Anche per questi principi vale l'identità per analogia, non solo per cose che appartengono a generi diversi, come le sostanze e i relativi, ma anche per cose che appartengono a specie diverse. Quanto alle cose che appartengono alla stessa specie, si ha la situazione seguente:

anche delle cose che sono nella stessa specie i principi sono diversi, non però diversi per specie, ma perché ciascun individuo è diverso, la tua materia, la tua forma e la tua causa efficiente, e la mia, mentre secondo la nozione universale sono gli stessi⁹⁵.

Ora Aristotele introduce un nuovo senso, oltre all'analogia, in cui i principi sono gli stessi, ma solo per cose della stessa specie: essi sono gli stessi per nozione universale, cioè per specie, il che non toglie che individualmente, cioè di numero, siano diversi. La materia, la forma e la causa efficiente di un individuo umano, cioè il suo corpo, la sua anima e suo padre, sono diversi per ciascun individuo, ma sono identici per nozione universale, cioè per specie, perché sono sempre un corpo umano, un'anima umana e un genitore umano. Di nuovo assistiamo all'uso della seconda persona singolare, che fa del discorso un discorso diretto. Ma la novità più grossa introdotta da questo passo è che anche la forma, benché universale per specie, è individuale per numero, cioè l'anima di Socrate non è l'anima di Callia, la mia anima non è la tua.

Come per la causa motrice menzionata in precedenza, anche per l'atto c'è tuttavia un'eccezione alla regola della diversità per numero e identità per analogia o per specie: "il primo in atto" (to prôton entelecheiâ)⁹⁶. Aristotele lo menziona infatti di seguito ai casi di identità, come un caso di identità che non è né per analogia né per specie, per cui si deve pensare che si tratti di un'identità di numero. In tal caso non può trattarsi che del primo motore, cioè della prima causa efficiente, che nel seguito del libro risulterà essere puro atto. Esso è un principio identico per tutte le cose anche di numero, perché è sempre lo stesso individuo, che muove tutto⁹⁷.

A questo principio è dedicata la seconda parte del libro L, dove si mostra anzitutto che i corpi celesti e le sfere che li trasportano, cioè in generale il cielo, richiedono un motore che sia capace di muovere, cioè che sia efficiente (kinêtikon ê poiêtikon), ovvero attivo, e non inerte come le Idee di Platone, e che sia tutto in atto, quindi immobile, e non semovente come l'anima del mondo di Platone. Se esso fosse, infatti, in movimento, sarebbe anche in potenza, perché il movimento è atto di ciò che è in potenza in quanto è in potenza⁹⁸; ma per la parte in cui tale motore fosse in potenza, potrebbe anche non passare all'atto, perché ciò che è in potenza può passare e anche non passare all'atto, di conseguenza il movimento del cielo potrebbe interrompersi, il che per Aristotele è impossibile, dato che questo movimento è

eterno⁹⁹. Che poi il movimento del cielo sia eterno, è dimostrato nella Fisica mediante l'osservazione che un inizio del movimento e una fine del movimento sarebbero anch'essi movimenti, o comunque mutamenti di stato, quindi riproporrebbero sempre il movimento, e lo stesso discorso vale per il tempo¹⁰⁰.

L'azione combinata del movimento del cielo, prodotto dal motore immobile, e quello del Sole, prodotto anch'esso – come vedremo tra poco – da uno o più motori immobili, spiega tutti i mutamenti che si verificano sulla Terra, cioè l'alternarsi delle stagioni, del giorno e della notte, e tutto ciò che ne consegue, secondo un andamento ciclico che per la parte in cui è sempre uguale dipende dal cielo, il quale agisce sempre allo stesso modo, e per la parte in cui comporta situazioni sempre diverse dipende dal Sole, il quale produce tali diversità¹⁰¹. Ecco perché la causa della generazione, per esempio, di un uomo, è anzitutto suo padre, ma poi anche il Sole, il cerchio obliquo e, in definitiva, cioè come causa efficiente prima, anche il motore immobile. In tal modo Aristotele ritiene di avere spiegato in modo sufficiente tutti i mutamenti che si verificano nell'universo.

Nel libro L della Metafisica, che è interamente dedicato allo studio dei principi, cioè delle cause prime, Aristotele approfondisce la natura di questo principio che è il motore immobile, chiedendosi anzitutto come esso muove il cielo; a tale domanda egli risponde che il motore immobile muove il cielo allo stesso modo in cui l'oggetto del desiderio muove gli esseri umani, vale a dire “in quanto amato” (*hôs erômenon*), il che significa restando immobile¹⁰². Questa affermazione è stata interpretata sin dall'antichità come se Aristotele volesse dire che il motore immobile è effettivamente amato dal cielo e quindi che il cielo si muove per imitare il motore immobile, esercitando la forma di movimento che più assomiglia all'immobilità, cioè la rotazione di una sfera su se stessa. In realtà si tratta di un'interpretazione di origine platonizzante, dovuta, come testimonia Teofrasto, a dei Platonici, i quali volevano conciliare il rapporto stabilito da Aristotele tra il cielo e il suo motore con quello stabilito da Platone tra le cose sensibili e le Idee, cioè l'imitazione¹⁰³. Nei testi di Aristotele non c'è traccia di questo discorso, il quale del resto sarebbe incompatibile con la sua filosofia, perché l'oggetto del desiderio muove gli esseri umani in quanto è realizzabile per mezzo dell'azione (*prakton*), e quindi è una realtà contingente, mentre il motore immobile è una realtà necessaria, cioè non può essere diversamente da come è. “Da questo tipo di principio (*ek toiautês arkhês*) – cioè da una realtà necessaria – dipendono il cielo e la natura”¹⁰⁴.

Avendo stabilito che c'è un principio il quale è puro atto, Aristotele si domanda quale sia la sua condizione, e risponde che essa dovrà essere un'attività che dà piacere, probabilmente perché questo

principio, essendo attivo ma immobile, ha già realizzato il suo fine, e quindi è felice. Ora l'attività per noi più piacevole – secondo Aristotele – è il pensiero, attività che a noi è concessa solo per breve tempo, mentre al principio in questione è connaturata per sempre, dunque tale principio è essenzialmente pensiero. Ma, in quanto pensante, questo principio dovrà essere vivente, poiché il pensiero è una forma di vita, e in quanto vivente eterno e felice, dovrà essere un dio, perché la definizione degli dèi diffusa tra i Greci era quella di viventi immortali e beati¹⁰⁵. Egli dovrà essere anche il bene supremo, cioè la realtà più perfetta che esista, quindi sbaglia Speusippo a ritenere che il bene non sia nel principio. Inoltre sarà immateriale, perché la materia implica potenza, mentre egli è puro atto, e sarà senza grandezza, perché per muovere per un tempo infinito dovrà avere una potenza infinita (*dunamin apeiron*) – potenza attiva, s'intende, cioè sempre in atto –, e nessuna grandezza finita può avere una potenza infinita; infine dovrà essere impassibile e inalterabile¹⁰⁶.

Questi attributi hanno indotto gli interpreti antichi di epoca ellenistica e imperiale, e quelli medievali, sia cristiani che musulmani, a identificare il motore immobile di Aristotele con il Dio delle religioni monoteistiche, facendone cioè l'unica causa dell'intero universo. In realtà il motore immobile di Aristotele non è che una delle cause prime dell'universo, cioè è la prima causa efficiente, a cui si devono aggiungere le prime cause materiali, ossia gli elementi, le prime cause formali, ossia le forme degli individui, e le prime cause finali, che coincidono con la piena realizzazione della forma. Nessuna di queste altre cause dipende dal motore immobile, anche se da esso, in ultima analisi, dipendono i mutamenti che portano le forme ad unirsi alle rispettive materie per dare vita ai singoli individui. Gli interpreti moderni, per lo più cristiani, hanno invece accusato il motore immobile di Aristotele di essere un dio impersonale, astratto, perché non è padre, come il Dio del cristianesimo. Ma in realtà il motore immobile è un dio personale, perché si può essere persona, cioè individuo capace di intendere e di volere, come lo sono tutti gli dèi degli antichi Greci, anche senza essere padre.

Quanto al monoteismo, esso è del tutto estraneo ad Aristotele, il quale infatti si chiede subito quanti siano i motori immobili, e risponde che sono tanti quanti sono necessari a spiegare i movimenti eterni dei cieli, cioè i movimenti del Sole e quelli apparentemente irregolari dei pianeti. A questo proposito, come abbiamo già visto, Aristotele riprende le teorie astronomiche di Eudosso e Callippo, correggendole in parte e giungendo alla conclusione che sono necessarie in tutto 55 sfere, dunque ci devono essere 55 motori immobili. Poiché ciascuno di questi motori immobili è un vivente eterno e felice, ciascuno di essi è un dio, dunque ci sono 55 dèi¹⁰⁷.

Aristotele sembra molto fiero di avere stabilito questo numero esatto, infatti rimprovera ai Platonici di non avere detto esattamente quante sono le Idee, o i numeri ideali, o di avere detto che sono limitati alla decade, ma senza spiegare perché. Evidentemente egli ritiene che i suoi 55 motori immobili abbiano preso il posto delle Idee, in quanto sono le sole sostanze separate dalle cose sensibili. Tra questi 55 motori tuttavia egli riconosce un primato al motore del cielo delle stelle fisse, perché questo, muovendo il cielo che trascina nel suo movimento tutti gli altri cieli, muove indirettamente tutte le cose. Si può dire, dunque, che il dio supremo, per Aristotele, è il primo motore immobile, cioè il motore del primo cielo.

Ma il discorso non è finito. Poiché il motore immobile è pensiero, Aristotele si domanda che cosa pensa, e risponde che pensa se stesso, perché, se pensasse altro da sé, il suo pensiero dipenderebbe da altro, mentre egli è la realtà più alta che ci sia, dalla quale tutte le altre dipendono, e perché, se pensasse altro, sarebbe in potenza rispetto a tale oggetto, mentre egli è puro atto. Perciò si può dire che egli è “pensiero di pensiero”. Naturalmente il motore immobile pensa se stesso mediante un pensiero non discorsivo, che cioè passa da un oggetto all'altro, perché ciò comporterebbe mutamento, quindi pensa se stesso mediante un pensiero che noi chiamiamo intuitivo, cioè semplice, diretto, immediato, immutabile¹⁰⁸. Queste affermazioni hanno indotto gli interpreti moderni a concludere che il dio di Aristotele non conosce il mondo, perché conosce solo se stesso. Ma essi non tengono conto del fatto che, conoscendo se stesso, tale dio conosce una delle cause prime di tutto, dunque, se la scienza suprema è la conoscenza delle cause prime, egli la possiede. Parlando infatti della sapienza, nel libro A della Metafisica, Aristotele dice che essa è una scienza divina non solo perché tra i suoi oggetti, che sono i principi, c'è anche il dio, che è uno dei principi, ma anche perché il dio la possiede più di ogni altro¹⁰⁹.

Infine, avendo stabilito che la prima causa efficiente è il bene supremo, Aristotele si domanda se questo sia l'unico bene, o se ve ne sia anche un altro, non trascendente, come il primo motore immobile, ma immanente all'universo, e la sua risposta è affermativa. Vediamo le sue parole:

Bisogna anche indagare in quale dei due modi la natura dell'intero possieda il bene e l'ottimo: come alquanto di separato ed esistente in sé e per sé, oppure come l'ordine, oppure in entrambi i modi come l'esercito? Il bene infatti è sia nell'ordine, sia lo stratego, e quest'ultimo di più, perché non questo è in virtù dell'ordine, ma quello è in virtù di questo. Tutte le cose sono ordinate insieme, ma non nello stesso modo, sia i natanti, sia i volatili, sia le piante, e non stanno in modo tale che non vi sia alcuna relazione dell'uno all'altro, ma vi è qualcosa. Tutte le cose infatti sono ordinate insieme in relazione a qualcosa¹¹⁰.

Dunque il bene supremo è il primo motore immobile, che è la causa

dell'ordine, come lo stratego è la causa dell'ordine dell'esercito; ma è un bene anche l'ordine, perché è vero che ciascuna cosa tende al proprio bene, per esempio le specie di viventi, pesci, uccelli e piante, tendono alla perpetuazione della propria specie, però è anche vero che questo tendere di ciascuna è coordinato con il tendere di tutte le altre, grazie alla comune dipendenza da un principio comune, il primo motore immobile. Questo, come causa dell'ordine complessivo, fa sì che ciascuna cosa possa raggiungere il suo proprio bene coordinandosi con tutte le altre. Per illustrare tale ordine Aristotele porta anche l'esempio della casa, intesa nel senso antico del termine, dove ciascuno, genitori, figli, servi, animali, agisce in vista di un suo fine, ma tutti sono coordinati dal capofamiglia in modo che contribuiscano al bene comune. Persino il fatto che tutte le cose corruttibili debbano necessariamente disgregarsi, cioè corrompersi, giova all'ordine complessivo, perché – dice Aristotele – con il loro corrompersi esse permettono alle altre “di partecipare tutte all'intero”, cioè di venire all'esistenza¹¹¹. L'ordine non consiste dunque nel tendere di tutte le cose ad un unico fine, come è tipico delle concezioni creazionistiche, dove unica è l'origine ed unico di conseguenza è il fine di tutto, ma nel tendere di ciascuna cosa al proprio fine coordinandosi con tutte le altre, grazie alla causa prima dell'ordine, che è il primo motore immobile.

A conclusione del libro L della Metafisica Aristotele critica le concezioni dei principi elaborate dai suoi predecessori, soffermandosi in particolare su quelle di Platone e di Speusippo, a riprova che il libro rappresenta un intervento nel dibattito intra-accademico. A tutti egli rimprovera di avere ammesso due soli principi come contrari, trascurando la necessità di un terzo principio, il sostrato. A Platone in particolare egli osserva che, per spiegare la partecipazione delle cose sensibili alle Idee, ha dovuto ammettere anche lui un terzo principio, alludendo probabilmente al Demiurgo del Timeo o alla “causa della mescolanza” del Filebo¹¹². Sempre a Platone Aristotele obietta di avere concepito il principio supremo, cioè l'Uno, come uno dei due contrari, mentre “all'ente primo nulla può essere contrario”¹¹³. A tutti poi rimprovera di non avere detto che la causa dell'unità di materia e forma nei numeri o in qualsiasi altra cosa è la causa efficiente e motrice (kai poiêtikon kai kinêtikon), del ricorso alla quale egli vanta il merito. Infine a Speusippo Aristotele rimprovera la concezione episodica della realtà, chiudendo il libro in modo solenne, con una citazione di Omero:

Coloro che dicono che il primo [piano di realtà] è il numero matematico e che così c'è sempre un altro piano di realtà che viene dopo, e che i principi di ciascuno sono diversi, rendono episodica la realtà del tutto (poiché ciascun piano non contribuisce in nulla all'altro essendoci o non essendoci) e pongono molti principi. Ma gli enti non vogliono essere governati male, “non è buono il comando di molti, uno solo sia il comandante”¹¹⁴.

La citazione di Omero, Iliade II, 204, verso con cui i re Greci in partenza per la guerra di Troia decidono di nominare Agamennone comandante supremo dell'esercito, serve ad illuminare, nell'intenzione di Aristotele, la sua concezione dell'universo: ci sono molti principi (molte materie, molte forme, molti motori, molti fini), come sono molti i re dei Greci, ma al di sopra di tutti ce n'è uno, che coordina il tutto, senza tuttavia sostituirsi agli altri principi. Potremmo dire che si tratta di una visione pluralistica dei principi, di un pluralismo tuttavia ordinato, che tenta di ricondurre il tutto ad un modello complessivo unitario, come si addice ad una buona teoria scientifica. Questo modello è nato, senza dubbio, dalle discussioni che dovettero tenersi all'interno dell'Accademia, tra alcuni dei maggiori filosofi di tutti i tempi.

V. Il governo di sé stessi

1. La relazione tra il bene e il piacere

Ora ad alcuni pare che nessun piacere sia un bene, né per sé, né per accidente (dato che piacere e bene non sono la stessa cosa), ad altri che alcuni piaceri lo sono, ma che molti sono ignobili, e inoltre vi è una terza posizione tra costoro: anche se tutti i piaceri sono un bene, ugualmente non è possibile che il sommo bene sia piacere¹.

Queste parole, contenute nel VII libro dell'Etica Nicomachea – che è con tutta probabilità un trattato dell'Aristotele più maturo, quasi sicuramente rispecchiante un suo corso tenuto nel Liceo –, possono sembrare dettate dal metodo che il filosofo raccomanda per l'etica all'inizio dello stesso libro, secondo cui, a proposito di qualunque argomento, si devono anzitutto esporre i “pareri” (ta phainomena), cioè “le cose dette” (ta legomena) dagli altri, per poi discuterli e vedere che cosa di essi può essere accettato e che cose deve essere invece rifiutato, a seconda che si accordi o meno con gli endoxa, cioè con le opinioni largamente condivise che devono stare alla base dell'etica, o almeno con la maggior parte di queste o con le più importanti². Una simile impressione è certamente fondata, anzi è senz'altro vera, ma non è tutta la verità, perché con le parole sopra riportate Aristotele riecheggia un dibattito che si è svolto alcuni anni prima nell'Accademia di Platone, di cui la trattazione del piacere contenuta nell'Etica Nicomachea, sia nel libro VII che nel libro X, è la ricostruzione.

La prova più significativa dell'esistenza di tale dibattito è il Filebo di Platone, dialogo sul piacere, in cui è contenuta una polemica contro l'edonismo, cioè contro la filosofia che identifica il piacere col bene supremo, polemica che per molti anni fu considerata diretta contro Aristippo, il discepolo di Socrate fondatore della scuola cirenaica, il quale notoriamente identificava il bene supremo col piacere³, ma che invece in tempi più recenti è stata riconosciuta come diretta contro Eudosso di Cnido, il grande scienziato che, come sappiamo, frequentò l'Accademia tra il 355 e il 350 a.C., il quale pure sosteneva l'identificazione del bene supremo col piacere⁴. Nel Filebo inoltre sono contenute, come vedremo tra poco, allusioni ad una posizione diametralmente opposta a quella di Eudosso, che in base alle indicazioni fornite da Aristotele è possibile riferire a Speusippo, di cui del resto si sa che scrisse un dialogo Sul piacere, andato perduto. Platone, nel dialogo in questione, dedicato anch'esso al piacere, sembra prendere una posizione intermedia tra le due appena riportate,

pur avvicinandosi più a quella di Speusippo. Tutte e tre queste posizioni, quella di Eudosso, quella di Speusippo e quella di Platone, sono esposte da Aristotele nell'Etica Nicomachea, con dovizia di argomenti a favore dell'una e dell'altra.

Sappiamo inoltre che lo stesso Aristotele scrisse, come Platone e Speusippo, un dialogo Sul piacere – quasi sicuramente giovanile, come la maggior parte dei suoi dialoghi, cioè composto nel periodo da lui trascorso nell'Accademia prima della morte di Platone –, le cui tesi è probabile che siano riecheggiate da quelle sostenute dallo stesso Aristotele nell'Etica Nicomachea, se è vero – come la critica più recente è unanime nel ritenere – che tra il periodo trascorso nell'Accademia e il periodo più maturo dell'insegnamento di Aristotele nel Liceo non ci furono grosse differenze dottrinali. Siamo dunque in condizione di poter ricostruire, sulla base delle due trattazioni del piacere contenute nell'Etica Nicomachea, un ulteriore dibattito, dopo quelli sui movimenti dei pianeti, sull'esistenza delle Idee, sulla natura dei principi, svoltosi nell'Accademia prima della morte di Platone, dibattito suscitato probabilmente da una presa di posizione autorevole di Eudosso di Cnido, cui si contrappose Speusippo col suo dialogo Sul piacere, nel quale intervenne Platone col Filebo, assumendo una posizione intermedia tra i due primi intervenuti, ma più vicina a Speusippo, e nel quale intervenne infine anche il giovane Aristotele col suo dialogo Sul piacere, assumendo invece, come vedremo, una posizione più vicina a quella di Eudosso, anche se non coincidente del tutto con quest'ultima.

Non c'è bisogno di sottolineare l'interesse che un simile dibattito presenta anche per la cultura attuale, che specialmente nelle società più sviluppate ha compiuto un'autentica riscoperta del piacere, dopo secoli o forse millenni di condanne, dovute a varie forme di rigorismo, religioso o laico, ma al tempo stesso non può nascondere il dubbio che il piacere possa essere anche un valore ambiguo, non necessariamente il valore supremo. L'opinione dei più grandi filosofi e scienziati Greci, che si confrontano direttamente tra di loro su questo problema, può costituire indubbiamente un elemento di carattere razionale da tenere presente anche nella situazione attuale.

2. Eudosso: il piacere è il bene supremo

Eudosso riteneva che il piacere è il bene, perché diceva di vedere che ogni essere, sia razionale che privo di ragione, tende al piacere; che in ogni caso ciò che è oggetto di scelta è conveniente, e lo è massimamente l'oggetto più importante; e che l'essere tutti portati verso il piacere indica che esso è per tutti il bene supremo (ariston), perché ciascuno si procura ciò che è bene per lui, come ad esempio il cibo, e quindi ciò che è bene per tutti, e che tutti perseguono, è il bene⁶.

In questo brano è riportata la tesi generale di Eudosso, ossia l'identificazione del piacere col bene supremo, che gli viene attribuita mediante la menzione esplicita del suo nome – cosa non frequente nei testi antichi – a testimonianza di un ascolto diretto dello scienziato di Cnido da parte di Aristotele (non risultano infatti scritti di Eudosso sul piacere), ascolto che poté aver luogo solo quando Eudosso si trattene per qualche tempo nell'Accademia di Platone, partecipando, come abbiamo visto, anche ad altri dibattiti, quello sui movimenti dei pianeti e quello sull'esistenza delle Idee.

Abbiamo già visto, a proposito dei movimenti dei pianeti, come Aristotele aderisse, sia pure con alcune integrazioni, alla teoria delle sfere omocentriche, introdotta da Eudosso, riconoscendone l'indiscussa autorità in materia di matematica e di astronomia. A proposito, invece, della dottrina delle Idee, Aristotele rifiutò la proposta di Eudosso, cioè la “mescolanza” tra Idee e cose sensibili, che pure andava nella stessa direzione di quella che sarebbe stata la posizione aristotelica. Ora, a proposito del piacere, Aristotele, pur non condividendo per intero, come vedremo, la tesi di Eudosso, la prende molto sul serio e all'esposizione di essa aggiunge un commento molto lusinghiero nei confronti della persona dello scienziato, cioè:

Tali argomentazioni trovavano credito più per la virtù dei costumi di Eudosso che non per se stesse, infatti si credeva che egli fosse temperante in modo particolare, e quindi non si credeva che dicesse ciò per amore del piacere, ma perché le cose stessero davvero così⁷.

È evidente l'intenzione di Aristotele di distinguere l'edonismo “filosofico”, cioè ragionato, di Eudosso, da quello che potremmo chiamare l'edonismo volgare, di chi esalta il piacere solo perché ne è avido. Non è detto che quest'ultima posizione fosse quella di Aristippo, il quale pure frequentava notoriamente le prostitute e passò alla storia per avere detto, a proposito di Laide, “la possiedo, non ne sono posseduto”⁸. Essa è probabilmente la posizione degli individui volgari, cioè di quanti dedicano la propria vita alla ricerca del piacere, come il re assiro Assurbanipal, chiamato dai Greci Sardanapalo, che fece scrivere sulla sua tomba “io ho quel che ho mangiato e che la mia insaziabile libidine ha ottenuto”, suscitando il commento di Aristotele che quello poteva essere l'epitafio non di un re, ma di un bue⁹.

Oltre all'argomento di Eudosso basato sul desiderio universale, Aristotele ne riferisce altri che Eudosso avrebbe formulato a sostegno della sua tesi, cioè in secondo luogo quello che potremmo chiamare l'argomento dei contrari: poiché il dolore è considerato da tutti un oggetto da fuggire, cioè un male, il piacere, essendo il contrario del dolore, sarà un bene¹⁰. Un terzo argomento di Eudosso riferito da Aristotele è quello che potremmo chiamare l'argomento del fine: è massimamente desiderabile ciò che noi non desideriamo in vista di qualcos'altro, ma perché è un fine in se stesso; ora il piacere è desiderato di per se stesso, dunque è il sommo bene¹¹. Un quarto argomento attribuito da Aristotele a Eudosso è il seguente: ciò che, aggiungendosi ad un bene, lo rende più desiderabile, non può essere che un bene; ma il piacere, aggiungendosi alle azioni giuste e temperanti, le rende più desiderabili, dunque il piacere è un bene¹². Infine l'ultimo argomento che Aristotele attribuisce a Eudosso con esplicito consenso dice:

E pure Eudosso pare che abbia difeso bene la causa del primato del piacere: egli ritenne che il fatto che il piacere non è lodato, pur essendo un bene, indica che il piacere è superiore alle cose che vengono lodate, e che la stessa caratteristica appartiene al dio e al bene, dato che tutto viene riferito a loro¹³.

L'argomento è sottile, ma acuto: ci sono cose di così evidente valore, che non hanno nemmeno bisogno di essere lodate, cioè sono – come si suol dire – superiori a ogni lode, ad esempio “il dio”, cioè gli dèi, che sono manifestamente superiori agli uomini, perché sono immortali e beati, mentre gli uomini sono mortali e infelici. Ebbene: tale è anche il piacere, il quale non ha bisogno di essere lodato, anzi di solito non viene esplicitamente lodato, ma di fatto viene da tutti apprezzato, perciò è sicuramente un bene. Si può dire che gli argomenti di Eudosso, nel complesso, costituiscono una delle migliori difese del piacere che siano mai state tentate, una difesa filosofica, basata su argomenti razionali, come il desiderio presente in tutti gli esseri viventi, sia razionali che privi di ragione, la contrarietà tra piacere e dolore, il carattere di fine ultimo proprio del piacere e, infine, il suo essere superiore a ogni lode. Una posizione come questa, così elaborata e argomentata, e per giunta sorretta dall'esempio di una vita ineccepibile sotto il profilo morale, non poteva non suscitare l'attenzione dell'Accademia di Platone, che infatti reagì in molteplici modi.

3. *Speusippo: il piacere non è mai un bene*

Mentre Eudosso, come abbiamo visto, è frequentemente nominato da Aristotele, e con accenti di ammirazione, Speusippo, che a proposito del piacere si oppose frontalmente a Eudosso, sostenendo che il piacere non è mai un bene, viene da lui nominato solo una volta, anche se tutti gli studiosi concordano nel ritenere che la posizione in questione, riferita da Aristotele, sia quella di Speusippo. Perché questo diverso comportamento da parte dello Stagirita? Forse perché Eudosso era un'autorità unanimemente riconosciuta grazie ai suoi meriti scientifici – anche oggi quello che dicono gli scienziati è ritenuto valido a proposito di qualunque argomento –, mentre Speusippo per Aristotele era pur sempre un condiscipolo, anche se più anziano, e sarebbe divenuto un rivale. Fatto sta che Speusippo si oppose radicalmente a Eudosso, intervenendo nel dibattito prima ancora di Platone, se è vero che nel Filebo di quest'ultimo sono riconoscibili riferimenti non solo a Eudosso, ma anche a Speusippo.

A Speusippo va attribuita infatti la tesi, riferita da Aristotele e riportata sopra, secondo cui “nessun piacere è un bene, né per sé né per accidente (cioè in quanto concomitante con altro), perché bene e piacere non sono la stessa cosa”. Si noti: Speusippo non dice che il piacere è un male, affermazione contraria a ogni evidenza e quindi facilmente confutabile, ma sostiene che nessun piacere è un bene, cioè che il piacere non è né bene né male, posizione più forte e più difficile da confutare. Abbiamo dunque a che fare con un dibattito di buon livello, anche Speusippo infatti porta una serie di argomenti a sostegno della sua tesi, anzi ribatte ad uno ad uno agli argomenti addotti da Eudosso, dando in tal modo veramente l'impressione di avere partecipato a un dibattito reale, diretto.

All'argomento eudossiano del desiderio universale Speusippo risponde in due tempi: anzitutto non è vero che tutti gli esseri viventi tendano al piacere, perché vi tendono soprattutto i bambini e le bestie, cioè gli esseri privi di ragione, mentre l'uomo temperante fugge i piaceri e il saggio persegue ciò che non provoca dolore, non ciò che produce piacere¹⁴; in secondo luogo non è vero che ciò a cui tutti tendono è bene¹⁵. Fino a questo punto la posizione di Speusippo è alquanto prudente e ragionevole, cioè costituisce una buona argomentazione contro Eudosso. C'è però un'altra affermazione riferita da Aristotele, che alcuni attribuiscono a Speusippo, ossia che “anche chi viene torturato o cade in enormi sventure, se è buono, è felice”¹⁶. A favore dell'attribuzione di essa a Speusippo c'è una testimonianza di Cicerone, secondo la quale alcuni sostenevano che la vita felice può coesistere con i tormenti e che la virtù discende con essa nel toro di Falaride¹⁷. Falaride, come è noto, era un tiranno che

faceva rinchiudere i suoi prigionieri in un toro di bronzo, faceva arroventare quest'ultimo con del fuoco sottostante e si divertiva a sentire le urla di dolore dei poveri arrostiti, che sembravano muggiti del toro. Sostenere che il saggio può essere felice anche in tale condizione è una posizione alquanto estremistica, degna semmai degli Stoici, mentre Cicerone la attribuisce a un gruppo di Accademici, cioè Speusippo, Senocrate, Polemone e... Aristotele. Quest'ultima attribuzione, dovuta probabilmente alla notizia che anche Aristotele era stato un accademico, basta a far dubitare dell'attendibilità di Cicerone.

Ma Speusippo aveva argomenti più sottili, come quello che Aristotele gli attribuisce chiamandolo esplicitamente per nome, cioè che "l'eccesso è contrario sia all'uguale che al difetto"¹⁸. Questa è la risposta all'argomento eudossiano dei contrari, quello per cui, se il dolore è un male, il piacere, che è il contrario del dolore, sarà un bene. A ciò Speusippo risponde che un eccesso, cioè un male, è contrario sia al difetto, che è ugualmente un male, sia all'uguale, che è la via di mezzo tra eccesso e difetto. Ciò significa che il piacere, essendo il contrario di un male, non è necessariamente un bene, perché potrebbe essere un termine intermedio tra due estremi, come l'uguale, il quale non è né bene né male. Più chiara la risposta è in un altro passo dell'Etica: "se il dolore è un male, non consegue che il piacere sia un bene: a un male si oppone anche un male, ed entrambi si oppongono a ciò che non è nessuno dei due"¹⁹. Qui, come si vede, entra in gioco tutto il patrimonio di divisioni e di opposizioni che era proprio dell'Accademia, specialmente nel periodo in cui questa fu più influenzata dal pitagorismo. Speusippo non esita a servirsene contro Eudosso, essendo probabilmente tra coloro che avevano maggiormente contribuito alla formazione di tale patrimonio.

Anche per l'argomento eudossiano secondo cui il piacere è un fine, e quindi un bene, Speusippo ha una risposta: il bene è, sì, un fine (telos), perché è perfetto (teleion), cioè fine a se stesso; ma il piacere non è un fine, bensì è una "generazione" (genesis), cioè un processo, percepito dai sensi, che conduce ad uno stato naturale, e il processo non appartiene allo stesso genere del suo fine, per esempio il processo di costruzione di una casa non appartiene allo stesso genere della casa; dunque il piacere non è un bene²⁰. Qui Speusippo mostra di avere una sua precisa concezione del piacere: esso è un processo, cioè un mutamento di stato, percepibile dai sensi, che porta ad una condizione naturale. Il piacere insomma è qualcosa di naturale, rivela la realizzazione di uno stato naturale, e come tale è indubbiamente positivo. Tuttavia da questo a dire che è un bene c'è differenza, perché il processo non è ancora lo stato naturale a cui esso approda: solo quest'ultimo è un bene, non il processo stesso, cioè non il piacere.

Anche all'argomento di Eudosso secondo cui il piacere è un bene perché accresce altri beni Speusippo ha una risposta, cioè che

i piaceri sono di impedimento alla riflessione (*phronein*), e lo sono tanto più, quanto più è intenso il godimento, come nel caso dei piaceri afrodisiaci; nessuno infatti potrebbe mettersi a ragionare su qualcosa mentre lo prova²¹.

Dalle biografie antiche risulta che Speusippo, probabilmente in gioventù, aveva avuto qualche debolezza per i piaceri afrodisiaci, e che, già entrato nell'Accademia, si fosse innamorato di una delle due donne che la frequentavano, l'arcade Lastenia, anche se poi sposò la nipote di Platone²² (del tutto inattendibile è l'affermazione dell'integralista cristiano Tertulliano, secondo cui Speusippo morì in atto di adulterio)²³. In ogni caso egli doveva avere fatto esperienza dei piaceri sessuali, per poter dire che essi sono quelli che producono il godimento più intenso e che perciò sono di impedimento alla riflessione. Non è detto che la stessa esperienza avesse fatto il più morigerato Eudosso. Come spesso accade, chi si è mostrato più debole verso i piaceri è più intransigente, verso di essi, di chi ha tenuto un atteggiamento più equilibrato.

Quanto poi all'argomento di Eudosso secondo cui il piacere è un bene perché non viene lodato, come non vengono lodati gli dèi, Speusippo risponde che il piacere non viene lodato non perché sia superiore a ogni lode, ma perché spesso i piaceri sono riprovevoli, cioè degni di biasimo, non di lode²⁴. C'è infine un ultimo argomento addotto da Speusippo contro la tesi che il piacere è il bene, anche se esso non sembra essere la risposta a un argomento di Eudosso, cioè: "nessun'arte ha per suo compito di produrre piacere, sebbene ogni bene sia opera di un'arte"²⁵. Evidentemente Speusippo non condivideva né la condanna platonica dell'arte come immorale, né la riabilitazione aristotelica di essa come produttrice della "catarsi". Egli apprezzava le arti come produttrici di beni, ma riteneva che ad esse fosse estraneo l'intento di produrre piacere. Pensava solo alle arti utili, come la medicina, l'architettura, l'agricoltura? E le arti cosiddette "belle", come la poesia, la musica, la scultura, la pittura? In ogni caso la sua puntigliosa contrapposizione a Eudosso dovette suscitare un certo rumore nell'Accademia, sì da indurre lo stesso Platone a scendere in campo, cioè a entrare nel dibattito sul piacere.

4. Platone: il piacere non è sempre un bene

Nel Filebo è possibile ritrovare l'eco della discussione tra Eudosso e Speusippo sul piacere, poiché il personaggio di Protarco, sostenitore della tesi secondo cui la vita migliore coincide con la vita dedicata al piacere, rappresenterebbe la posizione di Eudosso, mentre quella di Speusippo sarebbe adombrata nel rifiuto estremistico del piacere, per cui l'atteggiamento intermedio assunto dal personaggio di Socrate, portavoce di Platone, tra identificazione del bene col piacere e identificazione del bene con la saggezza si configurerebbe come un tentativo di mediazione tra la posizione di Eudosso e quella di Speusippo. In questo dialogo, infatti, Platone parla di uomini che,

per un certo disgusto (*duschereiâ*) nato da nobiltà di natura, odiano eccessivamente la potenza del piacere e ritengono che non vi sia in esso nulla di sano, in modo anche che non considerano piacere, ma incantamento, proprio la stessa attrazione del piacere²⁶.

Effettivamente Platone, pur considerando eccessiva questa posizione, mostra di apprezzarla, dichiarando «teniamo dietro a loro dunque come ad alleati, sulle tracce della loro insofferenza» e riconoscendo che «i più grandi piaceri sorgono in una certa condizione di vizio dell'anima e del corpo e non nella virtù», per esempio il sollievo che viene ai malati di scabbia dal grattarsi e tutti gli analoghi casi²⁷.

Più in generale, la posizione assunta da Platone nel Filebo, secondo cui la vita migliore non coincide né col solo piacere, né con la sola saggezza, ma con una mescolanza di entrambi, sembra corrispondere alla terza opinione riferita da Aristotele nei suoi due trattati sul piacere, quella cioè di quanti ritengono «che alcuni piaceri sono un bene, ma che molti sono ignobili»²⁸, basandosi sull'argomento «che ve ne sono anche di turpi e riprovevoli, e pure di dannosi, infatti alcuni piaceri sono malsani»²⁹.

Costoro sembrano infatti coincidere con quanti, opponendosi a coloro che considerano il piacere come il bene (Eudosso), affermano che esso è cattivo, non perché siano persuasi che sia affatto così (Speusippo), ma

perché pensano che sia meglio per la nostra vita morale mostrare il piacere come una cosa cattiva, anche se non lo è: la massa inclina ad esso ed è schiava dei piaceri, e perciò bisogna condurla nella direzione opposta; così potrà arrivare proprio nel giusto mezzo (*epi to meson*)³⁰.

Sulla concezione platonica della virtù come giusto mezzo, o medietà, formulata soprattutto negli *agraptha dogmata*, torneremo in seguito.

Anche a proposito dell'argomento dei contrari è facile trovare una

presa di posizione di Platone, anzi la dottrina di Speusippo, secondo la quale piacere e dolore sono due mali opposti, come eccesso e difetto, mentre il bene non è né piacere né dolore, ma è qualcosa di intermedio tra eccesso e difetto, ossia di misurato, di limitato, di «uguale», è stata ritenuta da tutti gli studiosi una derivazione della concezione platonico-accademica secondo cui il bene appartiene al genere delle realtà limitate (o finite, o determinate), cioè misurate, ordinate, mentre il piacere e il dolore appartengono al genere delle realtà illimitate (o infinite, o indeterminate), cioè suscettibili di eccesso e difetto. Questa concezione si trova anzitutto nel Filebo, dove Platone afferma:

tutto ciò che a noi apparirà tale da venir ad essere “più” o “meno” e da ammettere in sé il “fortemente” ed il “dolcemente” e il “troppo” e quanto v’ha di simile, tutto ciò dobbiamo includerlo nel genere dell’infinito³¹.

E poi aggiunge che piacere e dolore appartengono a ciò a cui inerisce il «più» e il «meno», dunque al genere dell’infinito, e «qualche altra cosa che non sia la natura dell’infinito fornisce ai piaceri la partecipazione al bene»³², il che significa che il piacere, pur essendo opposto al dolore, non è di per sé un bene.

Una dottrina più complessa dovette essere sostenuta da Platone nei cosiddetti *agrapha dogmata* (probabilmente nel corso accademico Sul bene), dove si distinguevano due tipi di opposti, quelli fra i quali non c’è un termine medio, come salute e malattia, vita e morte, movimento e quiete, e quelli fra cui vi è un termine medio, per esempio grande e piccolo, dove il medio è «l’uguale», più e meno, dove il medio è «il sufficiente», e acuto e grave, dove il medio è «ciò che è armonico»³³. Questa stessa dottrina ritorna nelle cosiddette *Divisiones Aristoteleae*, che probabilmente erano una relazione scritta dal giovane Aristotele delle dottrine orali di Platone e dell’Accademia, dove si ammette sia la possibilità che il male sia contrario al bene, sia la possibilità che «ciò che non è né l’uno né l’altro» sia contrario a «ciò che non è né l’uno né l’altro», sia infine la possibilità che il male sia contrario al male, come nel caso dell’eccesso e del difetto³⁴.

Anche l’argomento di Speusippo, secondo cui il piacere è una “generazione”, cioè un processo, per cui non coincide col fine, cioè col bene, è presente in Platone. Questi infatti, nel Filebo, afferma che secondo «alcuni uomini arguti» il piacere è «perpetua generazione» (*aei genesis*) e non è assolutamente «essere» (*ousia*), e che ad essi bisogna «essere grati», cioè che hanno ragione³⁵. Non è chiaro chi siano costoro: potrebbero essere i Cirenaici, sostenitori del piacere come movimento, ma è più probabile che si tratti di Speusippo, dato che la tesi è usata chiaramente in funzione antiedonistica. In ogni caso la contrapposizione tra «generazione», o divenire, ed «essere», è

tipicamente platonica, perché sta alla base della stessa dottrina delle Idee. Ora, continua Platone, la generazione è sempre in funzione di altro, mentre l'essere è fine a se stesso, per esempio la fabbricazione delle navi, che è generazione, è in funzione delle navi, che sono essere. Se, perciò, il piacere è generazione – come hanno mostrato gli «uomini arguti», ai quali Platone ora sostituisce un singolo «questo» (houtos) o «questo stesso» (autos houtos), parlandone al presente e dicendo per la seconda volta che bisogna essergli grati –, esso sarà sempre in funzione di altro, cioè di un essere, e solo quest'ultimo potrà essere il bene. Dunque, conclude Platone, il piacere non appartiene allo stesso genere del bene³⁶.

Quanto all'argomento di Eudosso secondo cui il piacere è un bene in quanto accresce i beni ai quali si aggiunge, a cui Speusippo rispose che i piaceri afrodisiaci impediscono la riflessione, Platone sembra avere mosso un'obiezione diversa. Anch'essa viene riferita da Aristotele, il quale la riporta subito dopo l'argomento di Eudosso, nel modo seguente:

orbene, è con un ragionamento di questo tipo che Platone dimostra che il piacere non è il bene. Infatti, egli dice, la vita di piacere è più desiderabile unita alla saggezza (meta phronêseôs) che non separata da essa, e se la vita mista è migliore, il piacere non è il bene, giacché nessuna cosa aggiunta al bene può renderlo più desiderabile. Ma è chiaro che il bene non sarà alcun'altra cosa che diventi più desiderabile se si accompagna a qualcosa che è bene di per sé³⁷.

Il richiamo è al Filebo, dove Platone più volte afferma che la vita migliore è quella mista di piacere e saggezza³⁸.

Ma l'obiezione di Platone è diversa da quella di Speusippo. Mentre questi, infatti, negava la prima premessa del ragionamento di Eudosso, cioè che il piacere possa aggiungersi ad un altro bene rendendolo più desiderabile, Platone nega la seconda premessa di esso, cioè che un bene possa essere accresciuto da un altro bene, affermando che, se il piacere è reso più desiderabile dall'unione con la saggezza, esso non può essere il bene. Si noti, tuttavia, l'ambiguità di questa discussione, consistente nel fatto che per Eudosso il bene a cui il piacere si aggiunge, rendendolo più desiderabile, è un comportamento virtuoso, mentre per Platone il bene a cui la saggezza si aggiunge, rendendolo più desiderabile, è il piacere stesso, a proposito del quale in definitiva Platone non nega che esso sia un bene, ma che esso sia il bene (che è quanto sosteneva Eudosso).

Infine è possibile ritrovare nel Filebo un'eco della risposta di Speusippo all'argomento di Eudosso secondo il quale il piacere coincide col bene perché è superiore a ogni lode, dove Platone distingue specie diverse, anzi opposte, di piaceri, alcune degne di lode ed altre invece meritevoli di riprovazione³⁹. Insomma non c'è dubbio che, di fronte alla contrapposizione frontale fra la tesi di Eudosso e

quella di Speusippo, Platone cerca una mediazione, ma la individua in una posizione molto più vicina a quella di Speusippo che a quella di Eudosso.

5. Aristotele: il piacere è sempre un bene, anche se non è il bene supremo

Vediamo ora, invece, la posizione assunta da Aristotele nel dibattito da lui riferito, la quale, pur non coincidendo con nessuno dei due estremi, non coincide nemmeno con quella di Platone, molto vicina a Speusippo, e si avvicina invece a quella di Eudosso, potendosi riassumere nella tesi secondo cui il piacere di per sé è un bene, cioè è un bene sempre, anche se non è il bene supremo. Anzitutto Aristotele, all'inizio dell'Etica Nicomachea, riporta con consenso (kalôs, ben detto) l'argomento di Eudosso, secondo cui «il bene è ciò a cui ogni cosa tende». Anche nel libro VII della stessa opera, egli considera il fatto che tutti perseguano il piacere come un segno che esso è «in qualche modo» (pôs) il sommo bene⁴⁰, perché «tutti gli esseri che sono per natura hanno in sé qualcosa di divino»⁴¹.

Abbiamo già visto come nel libro X, parlando di Eudosso, Aristotele dichiara: «tali argomentazioni trovavano credito più per la virtù dei costumi di Eudosso che non per se stesse, infatti si credeva che egli fosse temperante in modo particolare, e quindi non si credeva che dicesse ciò per amore del piacere, ma perché le cose stessero davvero così». Questa non è certo una dichiarazione di consenso, ma è sicuramente un'attestazione di stima, ben lontana nel tono, come vedremo subito, dalle espressioni che Aristotele usa a proposito di Speusippo.

Nello stesso libro X, infatti, lo Stagirita dichiara:

quelli che obiettano che ciò cui tutti tendono non è bene [cioè Speusippo], c'è pericolo che non dicano nulla di sensato (ouden legousin). Affermiamo che ciò che pare vero a tutti, lo è, e chi distrugge questa fiducia non dirà affatto cose più degne di fede. Se fossero stati solo gli esseri privi di ragione a desiderare i piaceri [come sosteneva Speusippo], quanto viene detto avrebbe qualche credibilità, ma, se anche gli esseri razionali li desiderano, come potrebbero quelli avere detto qualcosa di credibile? E poi, forse, anche negli esseri inferiori c'è un qualcosa di naturale, buono, superiore a quello che essi sono in sé, che persegue il loro proprio bene⁴².

Qui è in gioco una delle convinzioni più radicate in Aristotele, cioè che le tesi universalmente ammesse, i cosiddetti endoxa (opinioni "endossali", il contrario di "paradossali"), sono molto probabilmente vere, o lo sono nella maggior parte dei casi, perché in tutti gli uomini c'è una specie di predisposizione naturale a riconoscere la verità. Che il piacere sia desiderato da tutti gli esseri umani è dunque una prova molto forte del suo essere un bene, come pure il fatto che esso sia desiderato anche dagli esseri privi di ragione (animali, bambini), perché anche in questi è presente una tendenza naturale, e per Aristotele tutto ciò che è naturale è buono.

Ma è soprattutto nel libro VII che Aristotele confuta l'opinione di

Speusippo, avvicinandosi a quella di Eudosso. Qui infatti egli sostiene che ci sono piaceri buoni in senso assoluto, cioè per tutti, piaceri buoni in senso relativo, cioè solo per alcuni, e piaceri solo apparenti, che non sono buoni per nessuno. Il fatto che questi ultimi due tipi di piacere non siano beni in senso assoluto non significa che non lo sia nemmeno il primo. Più precisamente:

le tesi che l'uomo temperante fugge i piaceri, che il saggio persegue una vita senza dolore, e che sono solo bimbi e bestie a cercare il piacere [come sostiene Speusippo], si confutano tutte con lo stesso argomento. Infatti, abbiamo detto in che senso tutti i piaceri sono buoni e in che senso non lo sono in assoluto; che bimbi e bestie cercano piaceri del secondo tipo, mentre il saggio cerca di essere esente dal dolore che da essi deriva: intendo parlare dei piaceri accompagnati da desiderio irrazionale e da dolore, cioè dei piaceri corporei, i quali sono del secondo tipo. È l'eccesso di questi piaceri ciò in base al quale chi non si sa dominare non si domina. Per questo il temperante fugge tali piaceri, dato che vi sono anche piaceri propri dell'uomo temperante⁴³.

Per Aristotele, anzi, la felicità consiste nell'esercizio di un'attività senza ostacoli, il quale è di per sé un piacere.

Di modo che – egli afferma – il sommo bene verrà a coincidere con un certo tipo di piacere, anche se accade che vi siano molti piaceri cattivi in assoluto. E per questo tutti, a buon diritto (*eulogôs*), ritengono [come sosteneva Eudosso] che la vita felice sia piacevole, e connettono strettamente il piacere con la felicità: infatti nessuna attività che subisce ostacoli è perfetta, mentre la felicità è attività perfetta. Per questo motivo l'uomo felice ha bisogno dei beni relativi al corpo, e anche di quelli esterni e dipendenti dalla sorte, per non essere ostacolato riguardo ad essi⁴⁴.

E subito dopo egli polemizza apertamente contro una delle affermazioni che abbiamo attribuito a Speusippo e che comunque è espressione della tesi antiedonistica, dichiarando:

E quelli che affermano che anche chi viene torturato, o cade in enormi sventure, se è buono, è felice, volenti o nolenti finiscono per non dire nulla di sensato (*ouden legousin*)⁴⁵.

Inoltre ci sono cose piacevoli per natura e cose piacevoli per accidente: quelle piacevoli per natura, che consistono nell'esercizio di un'attività naturale, sono certamente dei beni, come lo è ad esempio il piacere che prova “il dio” esercitando la sua attività immobile⁴⁶. Insomma per Aristotele il piacere è certamente un bene, anche se non è il bene supremo, e lo è in un senso ben preciso, cioè in quanto si accompagna ad un'attività che è, essa, il bene supremo.

Del tutto d'accordo con Eudosso, e quindi in totale dissenso da Speusippo, è Aristotele a proposito del secondo argomento addotto dal filosofo di Cnido, quello che abbiamo chiamato dei contrari. Abbiamo visto come Aristotele lo riporti sia nel libro VII che nel libro X, e come riporti anche in entrambi i libri la risposta di Speusippo. La posizione di Platone, cioè del Filebo, è riportata nei *Topici*, apparentemente con consenso, ma senza tuttavia alcun riferimento al piacere, dove si dice: «il difetto e l'eccesso sono compresi nello stesso genere (infatti sono

ambedue compresi nel male), e l'essere secondo la giusta misura, che è ciò che sta in mezzo fra questi, non è compreso nel male, ma nel bene»⁴⁷. Quella degli agrapha dogmata, invece, è riportata nelle Categorie, dove si dice che «quel che è contrario al bene è di necessità male – questo risulta chiaro per induzione nei singoli casi, ad esempio alla salute è contraria la malattia e alla giustizia l'ingiustizia e al coraggio la viltà, ed ugualmente per tutti gli altri casi – quel ch'è contrario al male invece a volte è bene a volte è male; al difetto infatti, che è un male, è contrario l'eccesso, che è un male, mentre la medietà, che è contraria a tutti e due, è un bene»⁴⁸.

È significativo, però, che a quest'ultimo passo Aristotele subito aggiunga: «ma questo [cioè la contrarietà del male al male] si potrebbe vedere in pochi casi, nella maggior parte quel ch'è contrario al male è sempre bene»⁴⁹. Ciò fa pensare che il piacere, il quale è anche per Aristotele il contrario del dolore, non rientri nei casi in cui un male si oppone ad un male. Nello stesso senso, infatti, va anche un altro passo dei Topici, che dice: «non sembra che ciò che è possibile oggetto di rifiuto sia opposto a ciò che è possibile oggetto di rifiuto, a meno che l'uno non sia detto per eccesso e l'altro per difetto; infatti l'eccesso sembra essere uno dei possibili oggetti di rifiuto e parimenti anche il difetto»⁵⁰.

Ma la dissociazione di Aristotele dall'obiezione di Speusippo all'argomento dei contrari, addotto da Eudosso, e quindi il suo consenso con quest'ultimo, risulta chiarissima dallo stesso contesto in cui lo Stagirita riporta il dibattito. Nel momento stesso, infatti, in cui riporta la «soluzione» di Speusippo, nel libro VII dell'Etica Nicomachea, Aristotele osserva:

e di fatti non è conclusiva l'argomentazione contraria che Speusippo ha avanzato [...] Nulla impedisce che un qualche tipo di piacere sia il sommo bene, anche se vi sono alcuni piaceri cattivi, come pure nulla impedisce che lo sia un qualche tipo di scienza, anche se vi sono scienze cattive⁵¹.

Qui Aristotele non solo prende le distanze da Speusippo, associandosi a Eudosso, ma lo fa con esplicito riferimento al Filebo, il cui problema – come è noto – è se la vita migliore stia nel piacere o nella scienza.

Sempre con riferimento al Filebo Aristotele arriva a sostenere che persino i piaceri del corpo sono di per sé un bene, coniano a sua volta una specie di argomento dei contrari, simile a quello di Eudosso. Egli infatti afferma:

Così riguardo ai piaceri corporei, bisogna indagare le tesi di coloro, secondo i quali alcuni piaceri sono assolutamente degni di essere scelti, come quelli nobili, ma ciò non vale per i piaceri corporei e per quelli in cui è coinvolto colui che non si domina. Costoro dovrebbero porsi il problema, per quale motivo mai i dolori contrari sarebbero cattivi. Infatti, il contrario del male è bene⁵².

Ancora più esplicito il rifiuto dell'argomento di Speusippo è nel libro X, dove Aristotele scrive:

Non sembrano appropriate nemmeno le obiezioni contro l'argomento del contrario [portato da Eudosso]. Infatti essi dicono che, se il dolore è male, non consegue che il piacere sia un bene: a un male si oppone anche un male, ed entrambi si oppongono a ciò che non è nessuno dei due [obiezione di Speusippo], e fin qui non dicono nulla di sbagliato [cioè la distinzione tra i diversi tipi di contrari è giusta], ma non dicono la verità rispetto a ciò di cui ora si sta parlando [ossia del piacere]; infatti se tutti e due, piacere e dolore fossero stati mali, sarebbero stati necessariamente anche cose da sfuggire; e se non fossero stati né bene né male, nessuno dei due sarebbe stato da sfuggire, o sarebbero stati ugualmente da perseguire e sfuggire. Invece, di fatto è evidente che la gente fugge il dolore come un male e sceglie il piacere come un bene, e quindi anche nella realtà tali cose si oppongono tra loro come bene e male⁵³.

Qui Aristotele si rifiuta di collocare piacere e dolore in quel tipo di opposti che sono entrambi mali, perché sono rispettivamente eccesso e difetto, e rispetto ai quali è bene il termine medio. Per lui il piacere non può essere di per sé un male, perché non è oggetto di rifiuto da parte di nessuno, ma anzi è di per sé un bene, perché è oggetto di universale desiderio, come ha mostrato Eudosso col suo primo argomento. E per prevenire l'obiezione platonico-accademica che il piacere, ammettendo un più ed un meno, rientra nel genere dell'illimitato, e quindi è un male, Aristotele aggiunge:

dicono poi che il bene è determinato, e invece il piacere è indeterminato, perché ammette gradi maggiori e minori. Ora, se essi danno questo giudizio basandosi sulla sensazione di piacere che si prova, ciò varrà anche riguardo alla giustizia e alle altre virtù, in base alle quali essi dicono chiaramente che gli uomini hanno certe qualità, e agiscono secondo le virtù in maniera maggiore o minore: gli uomini sono giusti e coraggiosi in diversa misura, ed è possibile compiere azioni giuste o temperanti in misura maggiore o minore⁵⁴.

Il fatto che nei libri centrali delle Etiche la virtù sia definita come una via di mezzo tra eccesso e difetto, non mi sembra smentire questa netta contrapposizione di Aristotele, a proposito del piacere, sia a Speusippo che a Platone, e quindi non autorizza a parlare, come fanno invece alcuni studiosi, di continuità di pensiero tra Aristotele e la dottrina platonico-accademica⁵⁵.

Lo stesso fondamentale accordo di Aristotele con Eudosso contro Speusippo e Platone si può rilevare a proposito del terzo argomento addotto dal filosofo di Cnido a sostegno della tesi che il piacere è il bene, riportato nel libro X:

e che è degno di essere scelto soprattutto ciò che non scegliamo a causa di altro, né per qualche altro fine; che secondo tutti il piacere è tale, infatti nessuno si domanda a qual fine prova piacere, poiché pensa che il piacere sia preferibile per sé⁵⁶.

Insomma, sostiene Eudosso, il piacere è di per sé un bene perché è desiderato per se stesso e non in vista di altro, cioè è un fine, non un mezzo.

Qui il consenso tra Platone e Speusippo, contro Eudosso, è completo, ma altrettanto completo è il dissenso di Aristotele dai primi, come vedremo subito. Questi infatti, nel libro VII, afferma:

inoltre, non è necessario che vi sia qualcos'altro che sia migliore del piacere, come alcuni dicono sia il fine (to telos) della generazione (tês geneseôs); infatti i piaceri non sono forme di generazione, e nemmeno sono uniti tutti a forme di generazione, ma sono attività (energeiai) e fine; e i piaceri non si avvertono quando gli stati naturali si generano, ma quando ce ne serviamo [...]; il piacere è attività dello stato secondo natura (energeia tês kata phusin hexêôs)⁵⁷.

E prosegue:

non vi è solo l'attività consistente nel movimento, ma anche quella consistente nell'immobilità (energeia [...] akinêsias), e il piacere consiste più nella quiete che nel movimento⁵⁸.

Analogamente, nel libro X, parlando di quanti tentano di dimostrare che il piacere è movimento e generazione, cioè Platone e Speusippo, Aristotele afferma: «ma non pare che dicano bene, e non sembra che il piacere sia movimento». E di ciò adduce varie ragioni, cioè che i movimenti hanno velocità o lentezza, mentre il piacere non le ha; che le generazioni hanno inizio da ciò a cui approda la corruzione, mentre al piacere ciò non accade; che il piacere non è restaurazione di una pienezza, ma semmai la sensazione che ad essa si accompagna, quale il piacere del nutrirsi, o nemmeno questa, quale il piacere dell'apprendimento⁵⁹.

Il piacere – prosegue Aristotele – è un che di intero e perfetto, la cui forma specifica è perfetta in qualsiasi momento; esso è un tutto indivisibile. Tuttavia il piacere non è l'attività più perfetta, quella in cui si realizza pienamente la disposizione migliore dell'uomo, perché questa è l'attività del pensiero.

Il piacere perfeziona l'atto, non come uno stato abituale permanente, ma come una perfezione sopraggiungente, come ad esempio lo splendore nella gioventù⁶⁰.

I piaceri, infatti, sono di due specie: quelli connaturali ad un'attività e quelli ad essa estranei; i primi la favoriscono, i secondi la ostacolano. Il piacere connaturale all'attività virtuosa è conveniente, quello connaturale all'attività cattiva è perverso⁶¹. L'attività del pensiero è quella in cui consiste il sommo bene, cioè la felicità, e ad essa si accompagna il più grande piacere. Perciò il piacere non è il sommo bene, cioè la felicità, ma è il complemento indispensabile di essa⁶².

Effettivamente fra il libro VII e il libro X dell'Etica Nicomachea c'è una differenza di dottrina: mentre il primo dice che il piacere non è movimento, ma attività, il secondo dice che esso non è l'attività più perfetta, ma ciò che accompagna, o perfeziona, l'attività. In realtà, come ha magistralmente dimostrato Owen, nel primo testo Aristotele

discute di quali cose sono piaceri, il che significa quali cose danno piacere, e risponde che queste sono le attività fine a se stesse, mentre nel secondo discute che cos'è in se stesso il piacere, e risponde che esso è, appunto, l'effetto delle suddette attività. Perciò tra i due testi non c'è contrasto, ma solo differenza di punto di vista⁶³.

Del resto la posizione assunta da Aristotele nei due trattati sul piacere compresi nell'Etica Nicomachea, che si ha ragione di considerare espressioni del suo pensiero più maturo, e che è una valutazione chiaramente positiva del piacere, è in perfetta continuità con quella da lui assunta nei dialoghi, che sono quasi unanimemente considerati opere della sua giovinezza, benché Jaeger e soprattutto Bignone abbiano parlato di un antiedonismo giovanile di Aristotele⁶⁴. Purtroppo nulla di certo si può ricavare, a questo proposito, dal dialogo intitolato esplicitamente Sul piacere (*Peri hêdonês*), poiché l'unico frammento attribuitogli tradizionalmente (ma oggi non unanimemente), cioè l'affermazione che «Filosseno era amante del banchetto»⁶⁵, è del tutto insignificante dal punto di vista dottrinale, mentre un altro frammento, tradizionalmente attribuito al *Protreptico* e solo recentemente assegnato al dialogo Sul piacere, cioè il giudizio secondo cui l'epitafio di Sardanapalo («possiedo quel che ho mangiato, ecc.») sarebbe adatto più al sepolcro di un bove che a quello di un re, di per sé non è espressione di antiedonismo e potrebbe essere condiviso da chiunque⁶⁶.

L'unica menzione esplicita del piacere nei frammenti dei dialoghi, la quale può dare l'impressione di contenere una valutazione negativa, è nel fr. 4 Ross del dialogo Sulla giustizia (*Peri dikaïosunês*), che recita: «se il piacere è il fine, è soppressa la giustizia e insieme alla giustizia ciascuna delle altre virtù»⁶⁷. Si tratta, tuttavia, soltanto di un'impressione, facilmente superabile da chi tenga conto che in un confronto tra i diversi generi di vita, quale doveva essere sviluppato nel dialogo, Aristotele poteva benissimo negare il suo consenso alla concezione edonistica, la quale considera il piacere come unico fine dell'intera vita, senza con questa negare il valore del piacere.

Molto numerose sono invece le menzioni esplicite del piacere associate ad una valutazione positiva di esso, che sono contenute in un'opera sicuramente giovanile come il *Protreptico*, la quale al riguardo presenta esattamente la stessa dottrina dell'Etica Nicomachea. Nel fr. 5 Ross di tale opera Aristotele, ad esempio, afferma a proposito della filosofia: «il fatto che tutti si trovino a proprio agio in essa e vogliano dedicarvi il proprio tempo, trascurando tutte le altre cose, è non piccola prova che l'intrattenersi con essa è piacevole (*meth'hêdonês*): nessuno infatti desidera per molto tempo soffrire»⁶⁸.

Nel fr. 9 Ross del *Protreptico* inoltre Aristotele afferma che «tutti,

nella misura in cui sentono di esercitare la sapienza e possono gustare ciò, stimano che le altre cose non abbiano alcun valore», il che significa che l'esercizio della sapienza produce piacere; e nel fr. 14 egli dichiara:

l'attività perfetta e non impedita contiene il godimento (to khairein) in se stessa, sicché l'attività speculativa sarà la più piacevole (hêdistê) di tutte.

E più oltre:

il piacere (hêdonê) generato dall'esercitare la sapienza e dallo speculare è necessariamente il solo o quello che più di tutti deriva dal vivere. Il vivere, dunque, in modo piacevole e il godere nel senso più vero appartiene soltanto o più di tutti ai filosofi. Infatti l'attività che consiste nelle intellezioni più vere, che ha come suo contenuto i più reali tra gli esseri e che sempre conserva in modo permanente la perfezione concessale, è la più efficace di tutte anche in relazione alla gioia (pros euphrosunên). Sicché anche per lo stesso godimento dei veri e buoni piaceri (tas alêtheis kai agathas hêdonas), coloro che sono dotati di intelligenza devono filosofare.

Infine nel fr. 15 Ross della stessa opera Aristotele afferma:

supponiamo dunque che la felicità consista nella sapienza, o nella virtù, o nel godere il più possibile, o in tutte queste cose insieme. Se consiste nella sapienza, è manifesto che il vivere felicemente appartiene soltanto ai filosofi. E se consiste nella virtù dell'anima o nel godere, anche in questo caso appartiene ad essi soli o ad essi più di tutti, poiché la virtù è la suprema tra le cose che sono in noi, e la sapienza è la più piacevole (hêdiston) di tutte, confrontate ad una ad una. Similmente, anche se uno dicesse che la felicità è tutte queste cose insieme, essa dovrebbe essere definita per mezzo della sapienza.

Qualcuno potrà osservare che il piacere di cui si tratta in questi frammenti è pur sempre il piacere intellettuale, quello cioè derivante dall'esercizio della filosofia. Questo è vero, ma è altrettanto vero che per Aristotele il piacere intellettuale è il più alto di tutti, perché l'attività intellettuale è la più alta di tutte, ma esso non esclude nessuno degli altri piaceri, derivanti dall'esercizio di altre attività, purché consistenti nella realizzazione di una disposizione naturale. In ogni caso la dottrina del piacere contenuta nel Protreptico è, come si vede, esattamente identica a quella contenuta nell'Etica Nicomachea ed esprime la posizione costante assunta da Aristotele nei confronti del piacere, sin dal tempo del dibattito con Eudosso, Speusippo e Platone svoltosi all'interno dell'Accademia.

Quanto all'argomento di Eudosso secondo cui il piacere accresce il bene al quale si aggiunge, argomento a cui Speusippo aveva obiettato che i piaceri afrodisiaci impediscono la riflessione, Aristotele, nel suo commento all'argomento di Eudosso, ne riconosce la validità, e al tempo stesso la limita, accogliendo di fatto l'osservazione fatta da Platone. Egli infatti scrive nel libro X, subito dopo avere riferito l'argomento di Eudosso:

a dire il vero un simile argomento parrebbe dimostrare che il piacere è un bene, non che lo

sia più di un altro: infatti ogni bene è preferibile quando è accompagnato da un altro bene piuttosto che da solo⁶⁹.

L'argomento di Eudosso, dunque, dimostra che il piacere è un bene (ed in ciò Aristotele è d'accordo col filosofo di Cnido), ma non che esso è il bene, cioè il bene in sé e per sé, il bene supremo (ed in ciò Aristotele è d'accordo con Platone).

Molto più netta, invece, è l'opposizione di Aristotele all'obiezione di Speusippo, da lui esposta nel libro VII, dove si dice:

non è il piacere che ne deriva a impedire l'uso della riflessione (*phronêsei*) o di qualsiasi altro abito, ma sono piuttosto i piaceri a essi estranei, dato che i piaceri che derivano dal contemplare e dall'apprendere fanno sì che si contempli e si apprenda ancora di più⁷⁰.

Qui Aristotele nega la tesi centrale di Speusippo, cioè che i piaceri in generale siano un impedimento alla riflessione, anche se ammette che ciò possa valere per alcuni piaceri, per esempio quello sessuale, riconoscendo implicitamente quanto osservato a proposito di esso da Speusippo, cioè che nessuno può pensare nel momento in cui lo prova.

Quanto infine all'argomento di Eudosso, secondo cui il piacere è superiore a ogni lode, e alla replica di Speusippo, che alcuni piaceri non sono lodati perché riprovevoli, il commento di Aristotele, ancora una volta, è più favorevole a Eudosso che a Speusippo, anche se salva l'opinione di Platone. Nel I libro dell'Etica, infatti, lo Stagirita sostiene che la felicità non rientra tra le cose degne di lode, perché queste sono sempre lodate in relazione ad altro, cioè come mezzi per raggiungere un fine diverso, mentre la felicità è un bene di per se stessa, cioè è il bene supremo. Per la stessa ragione è ridicolo, secondo Aristotele, lodare gli dèi. Dunque egli non può che essere d'accordo con l'argomento di Eudosso, che infatti considera un avere «ben (*kalôs*) condotto» la difesa del piacere.

Del tutto avverso, invece, Aristotele è a Speusippo, quando osserva «a coloro che mettono avanti i piaceri più riprovevoli»: 1) che le cose più riprovevoli sono piacevoli solo per alcuni, cioè per i viziosi; 2) che non è il piacere che è riprovevole, ma l'azione da cui esso deriva; 3) che ci sono diverse specie di piaceri, conseguenti a diversi comportamenti, alcuni degni di riprovazione, altri degni di apprezzamento⁷¹. Qui, come si vede, egli si oppone nettamente a Speusippo, riprendendo le distinzioni fatte da Platone nel Filebo.

C'è, infine, un'ultima obiezione, probabilmente di Speusippo, riferita da Aristotele, contro l'identificazione eudossiana del bene col piacere, quella secondo cui: «nessun'arte ha per suo compito produrre piacere, sebbene ogni bene sia opera di un'arte»⁷². La replica dello stesso Aristotele è, ancora una volta, in difesa del piacere, cioè:

non è strano che nessun piacere sia opera di un'arte, dato che l'arte non riguarda alcun tipo di attività (*energeia*), ma riguarda la capacità (*dunamis*) – però si ritiene che la profumeria e

Qui, come si vede, Aristotele contesta la premessa generale dell'obiezione antieudossiana, cioè che ogni bene è opera di un'arte, osservando che le arti hanno per oggetto le potenze, ossia le realtà suscettibili di essere portate all'atto, non le attività, cioè le realtà già in atto, mentre i veri beni, compreso il piacere, sono attività. Ma egli ne contesta anche il dato di fatto, osservando che alcuni piaceri sono effettivamente prodotti da un'arte, per esempio quelli prodotti dai buoni profumi e quelli prodotti dai buoni cibi. Ciò non è in contrasto con l'affermazione precedente, secondo cui i piaceri sono attività, perché si tratta di piaceri estranei.

Insomma, a proposito del dibattito sul piacere sviluppatosi all'interno dell'Accademia, Aristotele, sia nella fase per lui ancora giovanile in cui presumibilmente vi prese parte direttamente, sia in quella più matura in cui lo riferisce, assunse, come Platone, una posizione originale; ma, a differenza da Platone, che si avvicinò più a Speusippo, lo Stagirita si avvicinò più a Eudosso. Sembra che ciò sia dipeso dalla sua concezione, totalmente positiva, del piacere come attività conforme ad una disposizione naturale o come perfezionamento di tale attività.

VI. Il governo della città

1. Platone per Atene e Siracusa

Qualunque fosse il vero scopo dell'Accademia, non c'è dubbio che molti tra i suoi membri si impegnarono nella vita politica, cioè in azioni a favore della propria città. Questa, cioè la polis, era ancora nella prima metà del IV secolo la principale istituzione politica della Grecia, ed era una società di cittadini che governava in maniera autosufficiente, cioè autonoma, da un capoluogo (la città vera e propria, astu), un territorio più o meno vasto: nel caso di Atene l'Attica, nel caso di Sparta in certi momenti della sua storia il Peloponneso, nel caso di Siracusa al massimo della sua potenza l'intera Sicilia e parte dell'Italia. L'altra istituzione politica esistente, all'epoca meno diffusa tra i Greci perché rimpiazzata dalle città, era il regno, di cui le due maggiori espressioni erano il regno di Persia, retto da quello che i Greci chiamavano il "Gran Re", nemico storico della grecità, e il regno di Macedonia, che nella seconda metà del secolo avrebbe conquistato, con Filippo II, l'egemonia sull'intera Grecia e, con Alessandro il Grande, l'avrebbe estesa alla Persia, cioè praticamente all'intero mondo conosciuto dai Greci.

Il primo membro dell'Accademia impegnato nella vita politica fu il suo stesso fondatore, cioè Platone, che forse fondò la scuola proprio come continuazione del suo impegno politico. Due furono le città alle quali Platone rivolse tale impegno: Atene, la sua città, e Siracusa, allora la più grande e potente delle città greche, perché dominatrice, come abbiamo detto, dell'intera Sicilia e di parte dell'Italia. Le principali fonti storiche da cui si desumono le notizie dell'impegno politico di Platone sono anzitutto le Lettere a lui attribuite, poi la Vita di Dione contenuta nelle Vite parallele di Plutarco e infine la biografia dello stesso Platone scritta da Diogene Laerzio. Sulle Lettere pesa il forte dubbio circa loro autenticità, che per la maggior parte di esse si traduce in una vera e propria certezza di inautenticità. Questo genere letterario era infatti molto diffuso nell'antichità e si prestava a facili falsificazioni, dettate in genere da scopi commerciali: spacciare sul mercato una lettera di Platone al tiranno Dionisio di Siracusa o una lettera di Aristotele al re Filippo, o addirittura ad Alessandro, poteva infatti rendere molto. I falsi tuttavia, per non essere troppo facilmente riconosciuti come tali, dovevano riferire notizie riconoscibili come vere, quindi dal punto di vista storico possono funzionare come fonti attendibili.

Tale è il caso della più famosa tra le Lettere attribuite a Platone, la Lettera VII, che vuole essere una risposta di Platone agli amici di Dione, scritta dopo la morte di questo (354 a.C.) come una forma di dissociazione dai suoi assassini. Essa contiene una specie di autobiografia di Platone, narrata secondo alcuni da lui stesso, secondo altri da un suo discepolo. Dopo gli argomenti addotti a favore dell'autenticità della Lettera da Giorgio Pasquali¹ e contro di essa da Antonio Maddalena² è difficile portarne altri. In ogni caso, sia essa autentica o non lo sia, la Lettera VII contiene notizie della cui veridicità è difficile dubitare, perché all'epoca erano controllabili da tutti. Ad essa pertanto ci rifaremo principalmente, anche perché questa Lettera ha l'aria di essere la fonte di Plutarco, se non anche di Diogene Laerzio. Scrive in essa Platone, o chi per lui:

Quando ero giovane, io ebbi un'esperienza simile a quella di molti altri: pensavo di dedicarmi alla vita politica [letteralmente: alle cose comuni della città, *epi ta koina tês poleôs*], non appena fossi divenuto padrone di me stesso. Or mi avvenne che questo capitasse allora alla città: il governo, attaccato da molti, passò in altre mani, e cinquantun cittadini divennero i reggitori dello stato. Undici furono posti a capo del centro urbano, dieci a capo del Pireo, tutti con l'incarico di sovrintendere al mercato e di occuparsi dell'amministrazione, e, sopra costoro, trenta magistrati con pieni poteri³.

L'allusione è al governo dei cosiddetti Trenta Tiranni, che presero il potere ad Atene dopo la sconfitta della città nella guerra del Peloponneso ad opera di Sparta (404 a.C.). Platone allora aveva 23 o 24 anni, proveniva da famiglia aristocratica (contava infatti come antenati il mitico re Codro per parte di padre e il grande legislatore Solone per parte di madre), era nipote di uno dei Trenta Tiranni, Crizia, a cui avrebbe intitolato uno dei suoi dialoghi, e si trovava quindi nelle condizioni ideali per intraprendere una brillante carriera politica. Ma non era mosso da ambizione, bensì, da buon discepolo di Socrate quale già era, dal desiderio di collaborare alla realizzazione della giustizia. Tale desiderio tuttavia fu in lui ben presto deluso: egli dichiara infatti che i Trenta Tiranni "in poco tempo fecero apparire oro il governo precedente", cioè il governo del partito democratico, che aveva fatto la guerra contro Sparta e l'aveva perduta, conducendo la città alla rovina. Come segno dell'infamia dei Trenta l'autore cita il fatto che essi mandarono Socrate, da lui definito "un uomo che io non esito a dire il più giusto del suo tempo", ad arrestare un cittadino per farlo morire (il democratico Leonte di Salamina, episodio menzionato da Platone anche nella sicuramente autentica Apologia di Socrate), cosa che Socrate si rifiutò di fare.

Poco dopo il governo dei Trenta Tiranni, reo – secondo Platone – di gravi misfatti che indussero il filosofo a rinunciare all'impegno politico, cadde e fu sostituito dal governo del partito democratico capeggiato da Trasibulo e da Anito (303 a.C.). Di questo governo

Platone inizialmente parla bene, dichiarando che, malgrado le inevitabili vendette che seguono ogni rivoluzione, “gli uomini allora ritornati furono pieni di moderazione”. Perciò egli pensò di nuovo di potersi impegnare nella politica (“di nuovo mi prese, sia pure meno intenso, il desiderio di dedicarmi alla vita politica”), segno che questa costituiva la sua grande passione. Ma nel giro di pochi anni il governo democratico si macchiò di quello che per Platone era il più grave delitto che potesse essere commesso, l'accusa di empietà rivolta a Socrate da Anito, Meleto e Licone, la sua condanna a morte e la sua esecuzione (399 a.C.). Perciò Platone si convinse che fosse pressoché impossibile partecipare alla vita politica restando onesti e vi rinunciò con una decisione che poi si rivelò, almeno per quanto riguarda Atene, definitiva. Recita a questo proposito la Lettera:

Le leggi e i costumi si corrompevano e si dissolvevano straordinariamente, sicché io, che una volta desideravo moltissimo di partecipare alla vita pubblica, osservando queste cose e vedendo che tutto era completamente sconvolto, finii per sbigottirmene⁴.

Per tutto il resto della sua vita, infatti, Platone non partecipò alla vita politica di Atene. Di lui conosciamo, a parte la fondazione dell'Accademia, un solo episodio di partecipazione alla vita della sua città, quello narrato da Diogene Laerzio:

È altresì fama che egli [Platone] fu l'unico a prendere le difese dello stratego Cabria reo di delitto capitale, mentre nessun cittadino aveva voluto assumerne l'iniziativa. In quell'occasione il sicofante Crobilo s'imbatté in lui mentre saliva insieme con Cabria sull'Acropoli e disse: “Vieni a difendere un altro, ignorando che anche a te attende il veleno di Socrate?”. Platone rispose: “Anche quando combattevo per la patria, affrontavo i pericoli: anche ora li affronterò, come esige il dovere verso l'amico”⁵.

Cabria, militare di professione ed eletto stratego dagli Ateniesi per 13 volte, fu processato sotto l'accusa di avere ceduto Oropo ai Tebani nel 366 a.C. e fu assolto. In quel momento Platone doveva essere appena tornato dal suo secondo viaggio a Siracusa, di cui ora parleremo. La risposta di Platone a Crobilo, personaggio sconosciuto, allude ad una presunta milizia dello stesso Platone al servizio di Atene, di cui non sappiamo nulla, ma soprattutto al suo sentimento di fedeltà verso un amico, che lo induce a disprezzare il pericolo. Abbiamo visto, infatti, che Cabria era citato da Plutarco tra i discepoli di Platone, cioè tra i membri dell'Accademia, che fecero carriera politica⁶. Resta il fatto che nessun altro rapporto politico di Platone con Atene è stato tramandato.

Invece c'è un'altra città alla quale Platone dedicò per quasi tutta la vita il massimo impegno politico, Siracusa, la quale costituiva, come abbiamo visto, forse la maggiore potenza politica del mondo greco dell'epoca. Dopo le delusioni giovanili provate ad Atene, infatti, Platone si convinse che esisteva ancora una possibilità di realizzare la

giustizia nelle città, quella così descritta nella Lettera VII:

Continuavo, sì, ad osservare se ci potesse essere un miglioramento, e soprattutto se potesse migliorare il governo dello stato, ma, per agire, aspettavo sempre il momento opportuno, finché alla fine m'accorsi che tutte le città erano mal governate, perché le loro leggi non potevano essere sanate senza una meravigliosa preparazione congiunta con una buona fortuna, e fui costretto a dire che solo la retta filosofia rende possibile di vedere la giustizia negli affari pubblici e in quelli privati, e a lodare solo essa. Vidi dunque che mai sarebbero cessate le sciagure delle generazioni umane, se prima al potere politico non fossero pervenuti uomini veramente e schiettamente filosofi, o i capi politici delle città non fossero divenuti, per qualche sorte divina, veri filosofi⁷.

Chiunque sia l'autore della Lettera, non c'è dubbio che questo era il vero pensiero di Platone, come risulta dall'espressione di esso, pressoché con le stesse parole, contenuta nella Repubblica⁸. L'impressione di ingenuo utopismo che questa dichiarazione può dare, deve essere superata mediante la considerazione che per "filosofi" Platone non intende i filosofi di professione, o i professori di filosofia – che egli avrebbe chiamato "sofisti" –, ma coloro che conoscono il bene e lo praticano, cioè quelli che oggi chiameremmo i competenti e gli onesti.

Ebbene, la condizione adombrata in queste parole parve realizzarsi, appunto, a Siracusa, dove regnava un tiranno, Dionisio, che poi tutti chiamarono il Vecchio per distinguerlo dal suo successore Dionisio il Giovane. La situazione sembrò favorevole non tanto per merito di Dionisio, che a Platone apparve subito nella sua vera natura di tiranno, cioè come la figura che proprio nella Repubblica Platone colloca agli antipodi del vero filosofo, quanto per merito di un altro personaggio, il quale segnò profondamente la vita di Platone, Dione. Platone lo aveva conosciuto in occasione del suo primo viaggio a Siracusa. Non è chiaro per quale motivo Platone si recò una prima volta a Siracusa, probabilmente nel 388 a.C., dopo essere stato in Italia nella comunità dei Pitagorici; forse perché allora Siracusa era la capitale della più potente istituzione politica del mondo greco. In ogni caso, l'avvenimento più importante del suo primo viaggio fu l'incontro con Dione.

Dione, come narra Plutarco, era fratello di Aristomache, la seconda moglie di Dionisio, e quindi era cognato del tiranno, il che lo metteva in una posizione importante dal punto di vista politico. Egli divenne discepolo di Platone e aderì alla sua filosofia. Ciò lo portò inevitabilmente su posizioni avverse al tiranno, col quale tuttavia conservò il rapporto che la parentela gli consentiva. Grazie a questo, Dione ottenne che Dionisio incontrasse Platone e lo ascoltasse, ma il colloquio presto degenerò, perché il tiranno comprese che le dottrine di Platone sulla giustizia nella città erano altrettante accuse al suo modo di governare, si adirò e scacciò Platone da Siracusa, facendolo imbarcare sulla nave di un certo Pollide, il quale aveva il compito di

ucciderlo, ma invece lo vendette schiavo ad Egina⁹.

Fu a questo punto che Platone, come abbiamo visto nel I capitolo, essendo stato riscattato da Anniceride e avendo ricevuto in dono da questo il denaro necessario per acquistare il giardino nell'Accademia, fondò la sua scuola (387 a.C.), probabilmente con l'intento di realizzare, per mezzo di essa, il suo disegno di formare con la filosofia i futuri governanti. Negli anni successivi alla fondazione della scuola egli scrisse la Repubblica, che è il grande manifesto del suo progetto ideale e contiene il programma della formazione dei futuri governanti, attraverso lo studio delle matematiche, come propedeutica alla dialettica, e attraverso l'esercizio della stessa dialettica, termine con cui Platone indicava la filosofia. In questo dialogo, come è noto, Platone paragona la formazione del filosofo all'uscita da una caverna, che gli permette di contemplare il Sole, cioè il bene, ed afferma la necessità di costringere il filosofo a rientrare nella caverna, malgrado le sue resistenze, per realizzare il bene da lui appreso, cioè per governare la città¹⁰.

L'occasione per "rientrare nella caverna", cioè per riprendere l'impegno politico, sembrò presentarsi a Platone alla notizia della morte di Dionisio il Vecchio, quando il potere su Siracusa fu ereditato dal figlio del tiranno, cioè Dionisio II, poi detto il Giovane (367 a.C.). Questi era figlio della prima moglie del Vecchio, Doride, e sposò una delle due figlie della seconda moglie di suo padre, Sofrosine, mentre l'altra figlia, Arete, andò in sposa a Dione, che era suo zio. Dunque Dione era, oltre che zio acquisito di Dionisio il Giovane, anche suo cognato, il che gli dava sicuramente una posizione importante nel governo della città. Ma al tempo stesso ciò lo rendeva invisibile ai cortigiani, i quali con calunnie cercarono di metterlo in cattiva luce presso il nuovo tiranno¹¹. Fu proprio Dione che prospettò al giovane Dionisio la possibilità di richiamare a Siracusa Platone e di affidarsi a lui per la sua educazione e per avere consigli nel governo della città. Così Dionisio scrisse a Platone, invitandolo a recarsi a Siracusa, e con le sue lettere giunsero al filosofo anche sollecitazioni dello stesso Dione e dei Pitagorici.

Platone si lasciò facilmente convincere, anche perché l'impegno politico rientrava nella sua concezione dei doveri del filosofo, e così si recò a Siracusa per la seconda volta. Qui cercò anzitutto di indurre il tiranno, che conduceva una vita dissipata, a cambiar vita, ritenendo che questa fosse la condizione necessaria per governare bene la città. Poi probabilmente, insieme con Dione, gli diede anche dei consigli su come governare, quali leggi fare, come comportarsi verso le altre città della Sicilia¹². Secondo Plutarco, Platone fu accolto da Dionisio con grandi onori e

alla corte tutti diedero l'assalto, per così dire, alle lettere e alla filosofia; il palazzo reale, come

si esprimono i contemporanei, era invaso di polvere per la folla di persone che studiavano geometria¹³.

Per capire queste parole bisogna ricordare che, all'epoca, si studiava geometria tracciando le figure sulla sabbia, e che la geometria, secondo l'insegnamento di Platone, era la propedeutica necessaria alla filosofia e quindi alla politica.

Sempre secondo Plutarco, tuttavia, Dionisio non sembrava dare ascolto ai consigli di Platone e di Dione, tanto che questi, ad un certo momento, concepì il disegno di abatterlo e di restituire il governo ai Siracusani. Secondo Diogene Laerzio, anche Platone aderì a questo disegno e anzi cercò di indurre lo stesso Dione e un certo Teodota a liberare la Sicilia dal tiranno¹⁴. Non è chiaro come andarono le cose, cioè se Platone si lasciò effettivamente coinvolgere in un complotto ai danni di Dionisio. Fatto sta che questi, avvisato o aizzato dai suoi cortigiani, cacciò Dione da Siracusa e fece rinchiudere Platone nella cittadella, assegnandogli una guardia che, sotto il pretesto di proteggerlo, in pratica lo teneva prigioniero. Sempre secondo Plutarco, Dionisio si sarebbe addirittura invaghito di Platone, manifestando gelosia per la sua amicizia verso Dione e pretendendo che Platone fosse solo amico suo. Secondo Diogene Laerzio, invece, Platone avrebbe corso pericolo di vita, tant'è vero che il pitagorico Archita, signore di Taranto, avrebbe scritto una lettera a Dionisio, pregandolo di salvare la vita di Platone e di rimandarlo ad Atene. Comunque siano andate le cose, Dionisio lasciò partire Platone, anche perché nel frattempo era scoppiata una guerra, e il tiranno doveva occuparsene.

Platone tornò ad Atene probabilmente nel 366 a.C., cioè dopo appena un anno di soggiorno a Siracusa, promettendo a Dionisio di ritornarvi se egli avesse richiamato in patria Dione. Dionisio, che dopo la cacciata di Dione continuava ad inviargli le rendite dei suoi possedimenti, promise a sua volta di richiamarlo, ma non mantenne la promessa, per cui Dione rimase ad Atene e Platone, rientrato nell'Accademia, lo prese con sé, avviandolo allo studio della filosofia e facendolo in tal modo diventare uno degli Accademici. Secondo Plutarco, Dione andò ad abitare ad Atene alta, in casa di un certo Callippo, ma nell'Accademia frequentò soprattutto Speusippo, del quale divenne molto amico. Poi Dione soggiornò anche in altre città della Grecia, compresa Sparta, che gli conferì addirittura la cittadinanza onoraria.

Ma Dionisio non si rassegnò a fare a meno della presenza di Platone, per cui si diede da fare per provocare un suo ritorno a Siracusa, inducendo Archita e i Pitagorici a farsi garanti delle sue promesse e a richiamare in Italia Platone. Questa volta il filosofo esitò, comprensibilmente, data la delusione provata nel suo precedente

soggiorno a Siracusa, la quale si sommava alla precedente delusione provata ad Atene, per cui tutto sembrava consigliargli di dedicarsi interamente alla sua attività filosofica nell'Accademia, rinunciando definitivamente a qualunque impegno politico. Ma le pressioni di Dionisio, di Archita e dello stesso Dione alla fine convinsero Platone a partire per la terza volta verso Siracusa, probabilmente in compagnia di Speusippo e di Senocrate, ma senza Dione (361 a.C.). Pare che i Pitagorici avessero mandato ad Atene un certo Archedemo, per convincere Platone a partire, e che Dionisio gli avesse inviato una trireme per il viaggio, minacciandolo al tempo stesso di non perdonare più Dione se Platone non fosse partito, e promettendogli di fare tutto quello che avrebbe voluto in caso contrario. Per comprendere quanto la decisione del nuovo viaggio dovette costare a Platone, dobbiamo tenere presente che in quel momento, cioè nel 361 a.C., egli doveva avere ormai 66 anni, età per quell'epoca avanzatissima, e che un viaggio per mare da Atene a Siracusa non era privo di rischi anche mortali. Tuttavia il fatto che egli si sia lasciato convincere dimostra quanta importanza avesse per lui l'impegno politico.

Appena messo piede per la terza volta a Siracusa, Platone volle mettere alla prova Dionisio, esponendogli subito per intero la sua dottrina dei principi supremi della realtà, la quale, come abbiamo visto, era alquanto astratta e difficile, e richiedeva, per essere compresa, una buona dose di conoscenze matematiche. Dionisio non solo credette di capire alla perfezione la dottrina di Platone, ma addirittura compose uno scritto su quanto Platone gli aveva detto, facendolo passare per opera sua e non come una ripetizione di quanto aveva sentito. È a questo proposito che nella Lettera VII Platone, o chi per lui, compie la famosa dichiarazione secondo la quale la sua dottrina non può essere messa per iscritto, per cui lui stesso non l'ha mai messa per iscritto e tutti quelli che ne hanno scritto o ne scriveranno non ne hanno capito nulla. Egli poi esprime dei dubbi sul fatto che Dionisio abbia compreso la sua dottrina e alla fine conclude che ciò non è possibile, visto il modo in cui poi Dionisio lo trattò¹⁵.

Quest'ultima allusione si riferisce al fatto che Dionisio smise di inviare a Dione le rendite delle sue proprietà e, malgrado le proteste di Platone, vendette tutte le sostanze di Dione e ne tenne per sé il ricavato. A Siracusa accaddero poi dei disordini, perché Dionisio decise di diminuire il soldo ai mercenari e questi si ribellarono. Durante tali disordini Dionisio dubitò della fedeltà di un certo Eraclida e del già citato Teodota, amici di Platone, per cui anche Platone cadde in cattiva luce. Dionisio di conseguenza lo fece trasferire dal giardino vicino al palazzo, dove abitava, a un quartiere fuori dell'acropoli, dove abitavano i mercenari, i quali da tempo odiavano Platone perché questi voleva convincere Dionisio a fare a meno di loro. Platone,

rendendosi conto che correva il pericolo di essere ucciso, chiese aiuto ad Archita e ai Pitagorici, i quali intervennero presso Dionisio e ne ottennero la liberazione di Platone e la sua partenza per Atene (360 a.C.).

Sulla via del ritorno Platone incontrò Dione ad Olimpia, nel Peloponneso, dove l'amico si era recato per assistere ai giochi, e lo informò del comportamento di Dionisio. Dione allora decise di vendicarsi di Dionisio e di punirlo delle sue malefatte, e invitò Platone e i suoi amici ad unirsi a lui per andare in Sicilia a combattere contro il tiranno. Platone questa volta si rifiutò, ma acconsentì a che Speusippo e altri Accademici, tra i quali Eudemo di Cipro, amico di Aristotele, accompagnassero Dione nella spedizione contro Dionisio. Nel 357 Dione con i suoi amici, tra cui due fratelli ateniesi, Callippo e Filostrato, partirono per la Sicilia e, approfittando dell'assenza di Dionisio da Siracusa, dovuta ad una campagna del tiranno in Calabria, conquistarono la città, stabilendo in essa il proprio potere. Ma ben presto tra i nuovi governanti scoppiarono discordie, perché alcuni Siracusani accusarono Dione di volersi fare tiranno, e i due fratelli ateniesi, in particolare Callippo, che ad Atene aveva ospitato Dione in casa sua, si unirono a loro e collaborarono ad un'insurrezione, nella quale Dione fu ucciso (354 a.C.). Negli scontri fra i sostenitori di Dione e i suoi avversari morì anche Eudemo di Cipro, l'amico di Aristotele. Per consolarsi della sua morte questi scrisse il dialogo a lui intitolato, l'Eudemo, per noi perduto, in cui sosteneva l'immortalità dell'anima.

Del tradimento compiuto da Callippo e Filostrato nei confronti di Dione la Lettera VII vorrebbe essere una sorta di documento di discolpa, scritto da Platone agli amici di Dione. Così infatti essa si esprime a proposito dei due ateniesi:

Ora costoro, quando furono in Sicilia, come seppero le calunnie su Dione che circolavano tra i Siciliani da lui liberati, che egli tentava di farsi tiranno, non solo tradirono il loro ospite ed amico, ma divennero in certo modo i suoi stessi assassini, assistendo ed aiutando, con le armi alla mano, i suoi uccisori. La turpitudine e l'empietà di questo fatto, io non la scuso, ma neanche voglio parlarne, perché molti altri ne cantano e ne canteranno nel futuro. Però, che Atene sia stata disonorata da questi assassini, come si dice, io lo contesto; perché ateniese è anche colui che non volle tradire Dione e rifiutò per questo ricchezze ed onori copiosi; ma costui non gli era stretto da amicizia volgare, sì invece da quella intimità che nasce da una libera educazione, l'unica di cui possa fidarsi l'uomo di senno, ben più che della parentela delle anime e dei corpi. Pertanto di nessuna vergogna la città fu macchiata dagli uccisori di Dione, come se mai fossero stati uomini di qualche conto¹⁶.

Non è chiaro se, con le ultime espressioni, l'autore alluda a Platone stesso o a Speusippo. In ogni caso è evidente il suo intento di discolpare Atene e quindi l'Accademia.

Callippo, dopo la morte di Dione, tenne per un anno il potere a Siracusa, ma poi, partito alla conquista di Catania, fu a sua volta

sconfitto in battaglia dagli amici di Dione, che così rientrarono in città al comando di Ipparino, figlio di Dionisio il Vecchio e quindi fratellastro di Dionisio il Giovane. Nel 347, anno della morte di Platone, Siracusa fu riconquistata da Dionisio il Giovane, ma il popolo siracusano gli si ribellò e chiamò in aiuto Timoleonte, signore di Corinto, che era la madrepatria di Siracusa, al quale Dionisio si arrese (345 a.C.), recandosi poi a sua volta a Corinto, dove trascorse il resto della sua vita¹⁷. Si concluse così la vicenda, tutto sommato amara, dell'impegno politico di Platone per Siracusa.

L'autore della Lettera VII, chiunque egli sia, non sembra considerare del tutto fallita la missione di Platone. Alla fine del testo infatti egli così conclude:

Il mio consiglio, dopo quanto vi ho raccontato, ve l'ho già dato ed è bastevole. Per questa ragione ho raccontato il secondo viaggio in Sicilia, che mi sembrava opportuno dirlo, per la stranezza e la novità di quanto è avvenuto. Se qualcuno giudica ragionevole quello che ho raccontato, e trova sufficientemente giustificato quello che ho fatto, ho ottenuto quello che volevo, e non v'è bisogno che dica di più¹⁸.

Il consiglio a cui si allude è quello espresso subito dopo la giustificazione di Atene, quando il testo dichiara:

Tutto questo io l'ho detto per consigliare gli amici e i familiari di Dione. Voglio però aggiungere un altro consiglio, ripetendo per la terza volta gli stessi discorsi che già due volte feci con altri: non sia asservita la Sicilia, né alcuna altra città, ma vivano tutte sotto l'imperio delle leggi, questo io dico. La tirannide non giova né agli oppressori né agli oppressi, né ai figli né ai discendenti dei figli: al contrario, è un'esperienza assolutamente rovinosa. È solo la gente meschina e servile quella che ama tali guadagni, la gente che non sa nulla di quanto è buono e giusto, umanamente e divinamente, sia per il presente che per il futuro. Questo io volli la prima volta persuadere a Dione, la seconda a Dionisio; la terza a voi ora¹⁹.

Di questa conclusione reca traccia l'ultimo dialogo scritto da Platone, le Leggi, dove l'ideale esposto nella Repubblica dei filosofi al governo, già ridimensionato dal Politico (dove l'uomo politico è concepito fondamentalmente come un tessitore, cioè come un abile mediatore), viene definitivamente messo in disparte e il governo della città viene affidato, appunto, alle leggi.

2. Isocrate per Atene, per Cipro e per l'Ellade

Nel quadro dell'impegno politico della scuola di Platone è necessario riservare un posto anche a Isocrate, il grande retore ateniese del IV secolo, non perché questi fosse un allievo di Platone – non lo era, e non era nemmeno “filosofo” nel senso platonico del termine –, ma perché ebbe rapporti alquanto stretti con l'Accademia proprio a proposito dell'impegno politico di questa e in qualche misura concorse a determinarlo. Si tratta di rapporti non di collaborazione, ma di rivalità, e proprio per questo l'impegno politico di Isocrate merita di essere messo a confronto con quello dell'Accademia.

Isocrate era più vecchio di Platone di una decina di anni. Era nato, infatti, ad Atene nel 436 a.C. (Platone era del 427); in gioventù aveva frequentato Gorgia, il famoso sofista esaltatore della retorica, del quale poteva perciò essere considerato un discepolo, limitatamente all'esaltazione di quest'arte; ma aveva conosciuto anche Socrate e dovette stimarlo, se è vero, come si tramanda, che dopo la sua esecuzione, nel 399, portò il lutto per la sua morte. La prima attività professionale di Isocrate fu quella di “logografo”, cioè scrittore di discorsi giudiziari che dovevano essere letti dai suoi clienti nei processi a cui venivano sottoposti: in pratica dunque fece l'avvocato. Ma nel 392, quando ormai si era affermato per la sua abilità di retore, Isocrate aprì ad Atene una vera e propria scuola di retorica, nella quale si formavano i giovani avvocati o comunque gli scrittori di discorsi, sia giudiziari, cioè di difesa o di accusa, sia politici, cioè rivolti ad assemblee in vista di deliberazioni, sia infine “epidittici”, cioè di elogio o di biasimo nei confronti di personaggi viventi.

Il programma educativo della scuola fu esposto da Isocrate nell'orazione *Contro i Sofisti*, scritta tra il 390 e il 385 a.C., dove egli polemizza non solo contro i Sofisti veri e propri, cioè coloro che usavano la retorica in modo spregiudicato, per sostenere qualunque tesi e anche il contrario di essa, ma anche contro i Socratici, da lui definiti “eristi”, cioè amanti delle dispute fine a se stesse, includendo fra questi ultimi Antistene e lo stesso Platone. A questo proposito Isocrate critica la famosa tesi socratica secondo cui il bene deve essere oggetto di una vera e propria scienza, la quale deve essere insegnabile ed è la condizione per raggiungere la felicità. A questa tesi Isocrate oppone la sua concezione di una retorica non sofistica, cioè capace di insegnare autentici valori, ma fondata non sulla scienza, da lui giudicata impossibile, bensì sull'opinione²⁰. Al tipo di formazione prodotta dalla retorica Isocrate dà il nome di “filosofia”, intendendo con questo termine una forma di cultura generale, che del resto all'epoca era il significato attribuito al termine da tutti, fuorché da Platone. Egli pertanto si considera maestro di filosofia e nega questo

titolo ai Socratici, che per lui assomigliano ai Sofisti in quanto amano le dispute inconcludenti (allusione probabile alla dialettica socratica). È verosimile che questo attacco contro Platone fosse la reazione alla pubblicazione, da parte di Platone, del *Gorgia*, dialogo in cui si criticava la retorica come una forma di adulazione, assimilandola senz'altro alla sofistica, senza distinguere diverse forme di essa.

Di qualche anno posteriore al Contro i Sofisti è un'altra orazione di Isocrate, intitolata *Elena* (personaggio del quale Gorgia aveva scritto il famoso elogio), in cui l'autore ribadisce la polemica contro le tesi dei Socratici, cioè l'identificazione della virtù con la scienza e la sua insegnabilità, ma riconosce ai Platonici un intento educativo e un orientamento politico, pur criticando il fatto che questo venga perseguito mediante una dialettica concepita come scienza, del tutto priva di efficacia pratica²¹. È probabile che questo riconoscimento, del tutto assente nel Contro i Sofisti, sia dovuto alla notizia della fondazione, da parte di Platone, dell'Accademia, cioè di una scuola di formazione politica (387 a.C.). Platone dovette venire a conoscenza della critica di Isocrate, perché nell'*Eutidemo*, dialogo scritto presumibilmente in quegli anni, ribadì la superiorità della dialettica sulla retorica, ma distinse chiaramente la dialettica praticata dal suo maestro, Socrate, dalla dialettica puramente eristica, cioè tendente alle dispute fine a se stesse, praticata da Sofisti quali Eutidemo e Dionisodoro²². Nell'*Eutidemo* c'è forse un'allusione diretta a Isocrate, dove Socrate critica coloro che stanno a metà strada tra il filosofo e il politico e denigrano i filosofi per apparire più sapienti di tutti, mentre in realtà sono inferiori sia ai filosofi che ai politici²³.

I progetti di Isocrate tuttavia non si limitavano alla critica dell'Accademia, con cui andava delineandosi un rapporto di rivalità, essendo questa l'unica altra scuola di formazione dei politici presente allora ad Atene oltre alla scuola di Isocrate. Egli intendeva sviluppare anche un suo disegno politico più generale, proponendo non solo agli Ateniesi, ma a tutti i Greci, un vero e proprio programma di azione, quale risulta dall'orazione intitolata *Panegirico*, scritta nel 380 a.C. Il titolo deriva dalle "Panegire", feste religiose che riunivano tutti i Greci in grandi occasioni come quelle costituite dalle Olimpiadi. Fu appunto in occasione delle Olimpiadi del 380 che Isocrate pubblicò questa orazione. In essa egli si rivolge idealmente a tutti i Greci, ma in realtà il discorso è destinato a circolare all'interno della sua scuola, cioè è diretto ai giovani che si accingono a diventare retori. In esso Isocrate consiglia ai Greci di fare pace tra di loro e di muovere guerra ai "barbari", cioè ai Persiani, riproponendo così quell'ideale panellenico che era già stato presentato da altri oratori, ma che in Isocrate, data la sua abilità retorica, assume un'efficacia tutta particolare²⁴.

Isocrate critica infatti la pace di Antalcida (386 a.C.) stipulata tra

Spartani e Persiani e rivendica agli Ateniesi il diritto ad assumere la guida della guerra contro i Persiani, ricordando i numerosi meriti acquisiti da Atene in passato nelle guerre contro i barbari, ma soprattutto la sua preminenza dal punto di vista culturale.

La nostra città – egli scrive – ha lasciato così indietro gli altri uomini nelle opere del pensiero e della parola (to phronein kai to legein), che i nostri discepoli sono diventati maestri degli altri. Essa ha fatto sì che il nome di Greci non indichi più la razza (genos), ma la cultura (dianoia), e siano chiamati Elleni gli uomini che partecipano della nostra tradizione culturale (paideusis) più di quelli che condividono la nostra stessa origine etnica (phusis)²⁵.

Si tratta dunque di un ideale panellenico fondato non sulla razza, o sulla nazionalità, ma sulla cultura, sul primato culturale dei Greci, della cui cultura tutti possono divenire partecipi, quale che sia la loro nazionalità, e che dunque assume un significato quasi universale.

Isocrate tuttavia non manca di rilevare la superiorità dei Greci sui Persiani, affermando che questi ultimi

Hanno corpi rammolliti dal lusso grazie alla ricchezza, ma anime umiliate e spaventate grazie alla monarchia, subiscono perquisizioni davanti alle porte del palazzo reale, si prostrano a terra e si umiliano in ogni modo, fanno atto di adorazione a un mortale e lo chiamano dio, tenendo in minor conto gli dèi degli uomini²⁶.

Sono espressioni come queste, rintracciabili anche in Platone e in Aristotele, quelle che indurranno Hegel a dire che i Greci scoprono la libertà, perché tra di loro almeno alcuni erano liberi (non tutti, infatti c'erano anche gli schiavi), mentre tra i popoli orientali uno solo era libero, il despota, e tutti gli altri erano schiavi, per cui nessuno era veramente libero, in quanto la libertà è un rapporto tra più persone libere²⁷.

È interessante il fatto che il Panegirico alluda due volte alla situazione di Cipro, l'isola abitata da Greci all'estremità orientale del Mediterraneo, che in quel momento era contesa tra i Greci e i Persiani. Pare che intorno al 390 il greco Evagora, re di Salamina di Cipro, si fosse ribellato ai Persiani, che dominavano l'isola, chiedendo aiuto agli Ateniesi, i quali gli mandarono in soccorso un esercito. Ma il satrapo persiano Tiribazo, governatore della Ionia per conto del Gran Re, chiese a sua volta aiuto agli Spartani, che pure gli mandarono un esercito, e così a Cipro si scontrarono in guerra due eserciti, entrambi greci, fatto che Isocrate deplora vivamente. Nella pace di Antalcida gli Spartani promisero di consegnare Evagora ai Persiani, ma questi resistette per sei anni con un'esigua forza militare (tremila peltasti, cioè fanti armati di scudi leggeri), guadagnandosi in tal modo l'elogio di Isocrate²⁸.

La notizia è interessante perché dopo il Panegirico Isocrate scrisse ben tre orazioni rivolte ai discendenti di Evagora, re di Salamina di Cipro, cioè A Nicocle (intorno al 370 a.C.), Nicocle (368) ed Evagora

(365). Nel discorso A Nicocle egli si rivolge al figlio di Evagora, succedutogli sul trono, sostenendo che, se Nicocle vuole essere un buon re, deve divenire saggio (phronimos), coltivare la propria anima e perseguire la virtù, perché la saggezza è utile per governare bene²⁹. Egli deve inoltre imparare la storia, che serve ad acquistare esperienza³⁰. E nel Nicocle, che è il modello di un discorso indirizzato da Nicocle stesso ai suoi sudditi, Isocrate sottolinea l'importanza della retorica, che egli considera come la sola arte capace di fornire il giusto consiglio sul modo di fare il bene dei popoli³¹. Nell'Evagora infine Isocrate si rivolge al figlio di Nicocle, succedutogli a sua volta sul trono, e dunque designabile come Evagora II, dandogli più o meno gli stessi consigli. Le tre orazioni dirette alla dinastia degli Evagoridi testimoniano così quanto fosse grande l'interesse di Isocrate per tutte le città della Grecia, sempre in funzione panellenica ed antipersiana, ma anche quanto fosse presente in lui l'intento di fornire un'educazione agli uomini politici, intento simile a quello di Platone, anche se fondato su una diversa concezione della filosofia.

L'interesse politico di Isocrate era rivolto, oltre che all'Ellade in generale, anche alla sua città in particolare, cioè ad Atene. Nel 357 infatti egli scrisse l'Areopagitico, orazione rivolta idealmente all'assemblea deliberativa di tutti gli Ateniesi – anche se in pratica indirizzata ai membri della sua scuola di retorica –, nella quale Isocrate esortava i suoi concittadini a ripristinare gli antichi poteri dell'Areopago. Questo era un collegio di ex arconti, che prendeva il nome dal colle di Ares in cui si riuniva, istituito anticamente come suprema corte costituzionale, dotato del potere di controllare l'idoneità degli stessi arconti alla carica che ricoprivano, ma che perdette tale potere intorno al 462, conservando solo la competenza a giudicare dei delitti di sangue. L'Areopago era il simbolo di un'aristocrazia che non si opponeva alla democrazia ateniese, ma che serviva a moderarla, dando luogo a quella costituzione mista di aristocrazia e democrazia, che risaliva a Solone e a Clistene e che gli Ateniesi chiamavano “costituzione patria” (patrios politeia). Dunque Isocrate, esortando l'assemblea a ripristinarne i poteri, si schierava a favore di questo tipo di costituzione, una democrazia moderata, la quale differiva dall'organizzazione della città delineata da Platone, decisamente aristocratica e antidemocratica, ma assomigliava molto a quella che sarebbe stata la costituzione preferita da Aristotele, detta appunto “politìa” (politeia), cioè costituzione per eccellenza.

Evidentemente Isocrate non era soddisfatto del tipo di democrazia instauratosi ad Atene nel periodo della sua vita, che egli giudicava eccessiva e che accusava di condurre una politica estera di tipo imperialistico. Di questa accusa è documento un'altra orazione isocratea, scritta intorno al 355 a.C., cioè dopo che Atene era stata

coinvolta nella cosiddetta “guerra sociale” contro le città che si erano ribellate alla Lega Attica da essa presieduta (Chio, Rodi, Cos e poi Bisanzio). Questa guerra, nella quale morì Cabria, lo stratego del quale Platone aveva preso le difese nel 366, si concluse con la sconfitta di Atene. Isocrate allora scrisse l’orazione Sulla pace, nella quale criticò l’imperialismo ateniese, ritenendolo causa della decadenza politica e morale di Atene ed esortando gli Ateniesi appunto alla pace con le altre città greche. In realtà il discorso era rivolto ai discepoli dello stesso Isocrate, infatti si concludeva nel modo seguente:

Il mio ultimo appello è per i giovani e per chi è nel fiore della vita: dite e scrivete queste cose, con le quali indirizzerete alla virtù e alla giustizia le città più importanti e quelle tradizionalmente imperialiste, perché, sappiatelo, nella prosperità della Grecia prosperano anche gli uomini di cultura (philosophoi)³².

Qui si vede la coincidenza tra impegno politico e impegno culturale, che accomuna Isocrate a Platone, anche se diversa è la concezione della cultura che i due autori possiedono e che entrambi chiamano col nome di “filosofia”.

Nell’orazione Sulla pace Isocrate aveva menzionato anche la conquista di Anfipoli da parte di Filippo II di Macedonia – avvenuta nel 357 a.C. malgrado l’intervento di Atene a favore di quella città –, dando in qualche misura ragione a Filippo, il quale, secondo Isocrate, avrebbe avuto motivo per temere la presenza di un’Atene imperialista in un territorio confinante col suo regno³³. In tal modo Isocrate si schierava dalla parte del Macedone, a differenza di un altro grande oratore ateniese, Demostene, che contro Filippo aveva scritto o si accingeva a scrivere le famose Filippiche, e a somiglianza di un altro oratore ancora, Eschine. Ciò dimostra quanto i retori prendessero parte alla vita politica della propria città, anche se non risulta che né Demostene né Eschine abbiano avuto rapporti con l’Accademia di Platone.

A Filippo Isocrate dedicò un’altra orazione, intitolata appunto Filippo e pubblicata nel 346 a.C., cioè un anno dopo la morte di Platone, quando il vecchio retore contava ormai 90 anni. La Macedonia era un regno che i Greci dell’epoca consideravano abitato da barbari, ma sottomessi ad una monarchia di stirpe greca, la dinastia degli Argeadi, discendenti da Eracle e dalla città di Argo. Di un re argeade, Aminta III (392-370 a.C.), era stato medico archiatra il padre di Aristotele, Nicomaco. Il terzo dei figli di Aminta, Filippo II, si impadronì del trono dopo la morte dei suoi due fratelli maggiori, Alessandro II e Perdicca III, nel 359 a.C., riorganizzando l’esercito (mediante la famosa “falange”) e facendo della Macedonia una grande potenza militare. Egli iniziò una politica espansionistica, che comportò la presa di Anfipoli nel 357, malgrado la difesa della città da parte degli Ateniesi, la conquista della Crenide, dotata di miniere d’oro,

dove fondò la città di Filippi nel 356, la conquista di Fere in Tessaglia nel 354, la presa di Olinto, ugualmente difesa da Atene, nel 348, e finalmente la pace con gli Ateniesi nel 346 (pace di Filocrate, alle cui trattative parteciparono anche Demostene ed Eschine), con la quale praticamente lo si riconosceva egemone dell'intera Grecia.

Nella sua orazione Isocrate chiede a Filippo di essere l'artefice della concordia tra i Greci e di assumere il comando di una spedizione contro i Persiani. Filippo invece nel 343 concluse un'alleanza con i Persiani, che nel frattempo avevano riconquistato l'Egitto, con la quale questi gli riconoscevano come sfera d'influenza l'Europa e quindi l'intera Grecia. Questa politica non poteva lasciare indifferente Atene, che per istigazione di Demostene rompe la pace con Filippo, si pose alla testa delle città greche ribelli all'influenza della Macedonia ed entrò in guerra contro il re, il quale però a Cheronea nel 338 sconfisse la lega delle città greche guidate da Atene e divenne così il padrone della Grecia. In questa battaglia si distinse al comando della cavalleria il figlio di Filippo, il giovane Alessandro, che di lì a due anni sarebbe stato associato al padre sul trono di Macedonia e nel 334 avrebbe realizzato quella spedizione contro i Persiani che Isocrate aveva invano chiesto a suo padre, spedizione che si concluse, come è noto, con la conquista dell'intero impero persiano da parte di Alessandro, chiamato perciò "il Grande".

Ma nello stesso 338 Isocrate, ormai novantottenne, morì. Qualche anno prima di morire tuttavia, cioè fra il 342 e il 339, egli aveva scritto la sua ultima grande orazione, il Panatenaico, nella quale tesseva le lodi di Atene, confrontandola con l'altra grande protagonista della storia greca, cioè Sparta, e sostenendo la superiorità dell'antica costituzione ateniese rispetto a quella spartana. Il grande oratore continuò dunque il suo impegno politico a favore di Atene e dell'Ellade fino all'estremo della sua vita, che si concluse proprio nel momento in cui le città greche perdevano definitivamente la propria autonomia, anche se si avviava a realizzazione il suo grande sogno di sconfiggere i Persiani. Protagonista di questa nuova fase doveva essere, tra gli Accademici, Aristotele, che nel 343, dopo avere lasciato l'Accademia, era stato chiamato da Filippo a fungere da precettore del giovane Alessandro. Lo stesso Aristotele tuttavia aveva partecipato all'impegno politico dell'Accademia nella fase precedente alla morte di Platone, e la stessa Accademia aveva preso posizione, anzi posizioni diverse, nei confronti di Filippo, come vedremo in seguito.

3. *Aristotele per Cipro*

Nel 362 a.C., un anno prima dell'ultimo viaggio di Platone a Siracusa, si combatté presso Mantinea, città del Peloponneso alleata di Sparta, una battaglia tra Spartani e Tebani (questi ultimi guidati dal famoso generale Epaminonda), il cui esito rimase incerto, dato che, nel momento in cui il successo sembrava arridere ai Tebani, Epaminonda fu ferito a morte. In uno scontro di cavalleria che precedette la battaglia fu ucciso un certo Grillo, figlio dello storico Senofonte, il quale era stato, come Platone, allievo di Socrate ed era notoriamente filo-spartano. Diogene Laerzio, nella sua Vita di Senofonte, riferisce che, secondo Aristotele, innumerevoli (murioi hosoi) autori scrissero encomi ed elogi funebri di Grillo, nell'intento di ingraziarsi (charizomenoi) il padre di lui. Tra costoro, sempre secondo Diogene Laerzio, c'era anche Isocrate³⁴.

Poiché negli antichi cataloghi delle opere di Aristotele è menzionato, tra i dialoghi da lui scritti per un vasto pubblico e a noi non pervenuti, un dialogo intitolato Grillo o Sulla retorica, nel quale – secondo una testimonianza di Quintiliano – egli avrebbe sostenuto che la retorica non è un'arte³⁵, è alquanto verosimile che Aristotele avesse scritto tale dialogo in occasione della morte di Grillo, mosso da indignazione per gli elogi eccessivi e insinceri a lui rivolti dai retori ateniesi, in particolare da Isocrate, noto critico e rivale dell'Accademia platonica, alla quale in quel momento Aristotele apparteneva. La tesi da lui sostenuta in tale dialogo, cioè che la retorica non è un'arte, doveva riferirsi al tipo di retorica impiegato dagli adulatori ateniesi di Grillo, forse anche dallo stesso Isocrate, cioè una retorica basata esclusivamente sulla mozione degli affetti e con finalità poco nobili. Il dialogo aristotelico viene così ad inserirsi nella storia della rivalità tra la scuola di Isocrate e l'Accademia, di cui abbiamo già parlato, e non solo testimonia la partecipazione di Aristotele alla polemica, ma costituisce anche quello che dovette essere l'esordio letterario di Aristotele.

All'epoca infatti Aristotele aveva appena 22 anni ed era entrato nell'Accademia soltanto da cinque anni, dunque aveva appena concluso, o forse non ancora, la sua formazione alla dialettica. Ciò non gli impedì di incominciare a scrivere, nella forma letteraria che era stata praticata dal suo maestro, cioè il dialogo, polemizzando, probabilmente con foga giovanile, contro il più famoso retore del momento, il capo della scuola rivale, e negando addirittura che la disciplina da questo insegnata, cioè la retorica, fosse un'arte, cioè una tecnica degna di essere appresa. Se il dialogo era chiaramente un'imitazione dei dialoghi di Platone, anche questa tesi era una ripresa di quanto sostenuto da Platone nel Gorgia, cioè che la retorica

era soltanto adulazione e stava, rispetto alla dialettica, vale a dire alla filosofia, nello stesso rapporto in cui la culinaria, mero strumento di piacere, sta con la medicina, autentica arte della salute.

A dire il vero Platone aveva ammorbidito il suo atteggiamento nei confronti della retorica, e quindi anche nei confronti di Isocrate, rispetto a quello da lui stesso tenuto nel Gorgia. Dal Fedro, dialogo sicuramente posteriore al Gorgia e probabilmente anteriore al Grillo di Aristotele, risulta infatti che Platone ammetteva anche un altro tipo di retorica, diversa da quella criticata nel Gorgia, cioè una retorica fondata sulla dialettica, ovvero sulla conoscenza della verità, e perciò utile a chi conosce il vero allo scopo di farne persuasi gli altri³⁶. L'allusione a questo diverso tipo di retorica non poteva non far pensare ad Isocrate, infatti nel Fedro Platone ne parla e, come risposta alla domanda di Fedro circa il nome da dare ad Isocrate per l'attività che svolge, fa dire a Socrate:

Isocrate è ancora giovane, o Fedro. Ma voglio dirti qual è l'avvenire ch'io gli presento. – Quale dunque? – Mi pare ch'egli ha natura troppo grande per essere giudicato alla stregua dei discorsi che fa Lisia, e ha inoltre un carattere di contemporanza più nobile; per modo che non ci sarà da meravigliarsi, se venendo avanti negli anni, nel genere di discorsi ai quali ora s'è messo, si lasciasse indietro più che bambini quanti mai han toccato l'eloquenza; e, ove questo non gli bastasse, un più divino impulso lo traesse a cose più grandi. Perché c'è nell'anima di quell'uomo, o caro, un certo senso innato della filosofia (tis philosophia)³⁷.

L'allusione ad un progresso compiuto da Isocrate rispetto a Lisia si riferisce chiaramente al fatto che, con la fondazione della sua scuola di retorica, Isocrate cessò di fare il logografo, cioè di scrivere discorsi per i dibattimenti giudiziari, e abbracciò un genere più nobile di retorica. Il riconoscimento, poi, che Isocrate possedeva “una qualche filosofia” (tis philosophia), può alludere al fatto che egli chiamava “filosofia” la sua retorica, o anche al fatto che questa conteneva una base di verità, cioè un orientamento condiviso anche da Platone, ad esempio nel richiamare tutti i Greci alla concordia contro i barbari (nel Panegirico), o nel consigliare la saggezza ai governanti (nei discorsi a Nicocle di Cipro), o più tardi nell'auspicare la rivalutazione dell'Areopago (nell'Areopagitico).

Di tutto questo Aristotele nel Grillo sembra non tenere conto, mostrandosi più intransigente, verso Isocrate, dello stesso Platone, come accade spesso nei giovani allievi, che sono più estremisti e dogmatici del maestro. Tuttavia la composizione di un dialogo sulla retorica dovette richiamare l'attenzione di Platone sull'allievo, perché probabilmente non molto tempo dopo, cioè ancora nel periodo in cui Aristotele faceva parte dell'Accademia, Platone gli affidò il compito di tenere un corso di retorica all'interno della sua scuola. Questo corso è testimoniato da autori antichi, quali l'epicureo Filodemo di Gadara, vissuto a Ercolano, in Italia, nel I secolo a.C., e niente meno che il

grande Cicerone, vissuto anch'egli nello stesso periodo. Sembra inoltre che la testimonianza di Filodemo risalga addirittura al suo maestro Epicuro, che visse ed insegnò ad Atene pochi anni dopo la morte di Aristotele.

Secondo quanto scrive infatti Filodemo nel suo *De rhetorica*, conservato in un papiro di Ercolano:

alcuni riferiscono che Aristotele insegnava di pomeriggio, dopo avere dichiarato: “è turpe tacere e lasciare che parli Isocrate”³⁸.

Gli “alcuni” sono probabilmente, secondo il parere degli studiosi, Epicuro, da Filodemo esplicitamente citato più avanti, dunque una fonte ateniese quasi contemporanea ad Aristotele e perciò bene informata circa quello che egli aveva fatto ad Atene. La disciplina insegnata da Aristotele non poteva essere che la retorica, perché solo insegnando questa egli poteva fare concorrenza a Isocrate. Il fatto che egli insegnasse di pomeriggio non ha molta importanza, ma è un dettaglio che rivela il grado di informazione di Filodemo (probabilmente la mattina era riservata agli insegnamenti di Platone, o ai dibattiti comuni). E il fatto che esordisse nel suo insegnamento con una polemica contro Isocrate, implicante che Isocrate era ancora in attività, attesta che tale insegnamento non poteva essere stato svolto se non nel periodo in cui Aristotele si trovava nell'Accademia, perché il successivo periodo di insegnamento di Aristotele nella sua scuola, il Liceo, ebbe inizio col suo ritorno ad Atene, nel 334 a.C., mentre Isocrate morì nel 338. La frase di Aristotele riportata da Filodemo è la parafrasi di un verso del Filottete di Euripide, “è turpe tacere e lasciar parlare i barbari”³⁹.

La notizia riportata da Filodemo è confermata da Cicerone, il quale scrive nel suo *De oratore*:

Quando [Aristotele] vide che Isocrate fioriva per nobiltà di discepoli, per avere trasferito i suoi discorsi dalle cause forensi e civili alla vuota eleganza dello stile, mutò repentinamente quasi tutta la forma del suo insegnamento, adattò contro Isocrate il noto verso di Euripide e unì alla sua dottrina l'esercizio dell'oratoria⁴⁰.

E nelle *Tusculanae disputationes* lo stesso Cicerone scrive:

[Aristotele] stimolato dalla gloria di Isocrate, iniziò ad insegnare ai giovani a parlare e a congiungere la saggezza con l'eloquenza⁴¹.

Non è chiaro quale sia il mutamento repentino a cui Cicerone allude: probabilmente lo scrittore romano era a conoscenza del Grillo, in cui Aristotele criticava la retorica, e quindi considerò l'insegnamento di questa un mutamento nell'atteggiamento di Aristotele, anche se in precedenza Aristotele non doveva avere insegnato nulla: circostanza, quest'ultima, della quale Cicerone poteva

non essere al corrente, ignorando la cronologia della vita di Aristotele. Resta il fatto che, anche secondo Cicerone, Aristotele avrebbe insegnato retorica in concorrenza con Isocrate, dunque durante il periodo da lui trascorso nell'Accademia di Platone. Quello che non è ancora chiaro, è il motivo per cui Aristotele decise di insegnare retorica, sia pure un genere di retorica diverso da quello da lui stesso criticato nel Grillo, cioè sicuramente una retorica fondata sulla dialettica, come quella auspicata da Platone nel Fedro.

Secondo Cicerone, si sarebbe trattato di invidia nei confronti di Isocrate, per il fatto che questi “fioriva per nobiltà di discepoli”. Ma una simile invidia è possibile solo in un caposcuola nei confronti del capo della scuola rivale. All'epoca Aristotele non era ancora caposcuola, perché stava alla scuola di Platone, quindi la ragione suggerita da Cicerone non convince. Ci può essere invece un'altra spiegazione della decisione di Aristotele, decisione presa comunque d'accordo col suo maestro, perché non è concepibile che qualcuno potesse insegnare qualcosa nell'Accademia senza averne avuto l'incarico, o almeno il permesso, da Platone. Tale spiegazione si trova forse ancora nella testimonianza dell'epicureo Filodemo. Questi infatti osserva polemicamente – gli Epicurei furono notoriamente ostili ad Aristotele – che Aristotele “balbetta” nel dire in che cosa la retorica si distingue dalla politica, cioè non le distingue a sufficienza, e considera la politica parte della filosofia, cosa inaccettabile per un epicureo.

Indi Filodemo porta una serie di ragioni che Aristotele avrebbe addotto a sostegno dell'impegno politico, cioè:

1) a chi è inesperto delle cose che accadono nelle città, niente è amico; 2) la filosofia fa molti progressi, se viene praticata nell'ambito di una buona costituzione; 3) Aristotele era sdegnato verso la maggior parte di quanti fanno politica oggi, perché sono sempre in lite, da un lato quelli che governano e dall'altro quelli che aspirano a governare⁴².

Poiché nessuna di queste ragioni trova un riscontro nelle opere conservate di Aristotele, è verosimile pensare – e in ciò gli studiosi concordano – che esse facessero parte del corso di retorica tenuto da Aristotele nell'Accademia, del quale Filodemo si mostra informato. Se è così, ne risulta che Aristotele decise di insegnare retorica perché riteneva che questa fosse utile alla politica e perché considerava la politica parte della filosofia. Il suo insegnamento della retorica si iscrive dunque perfettamente nella concezione dell'educazione che era propria dell'Accademia platonica, scuola di formazione di uomini politici, basata sulla convinzione che per fare buona politica fosse necessario essere esperti di filosofia.

Ma perché prendersela con Isocrate? Non era questa anche la concezione che lo stesso Isocrate aveva della retorica? Certo, era proprio questa, e proprio per questo essa dava fastidio ad Aristotele, perché Isocrate faceva la stessa cosa che voleva fare l'Accademia di

Platone, e per giunta la faceva nei confronti di una regione sulla quale gli occhi dell'Accademia, e in particolare di Aristotele, erano puntati, cioè l'isola di Cipro. Abbiamo visto che Isocrate scrisse ben tre orazioni dirette a principi di Cipro, A Nicocle, Nicocle ed Evagora. Ma da Cipro veniva anche quell'Eudemo che partecipò alla spedizione degli amici di Dione, cioè degli Accademici, contro Dionisio di Siracusa e morì in battaglia; quell'Eudemo per consolarsi della cui morte Aristotele scrisse un dialogo, purtroppo anch'esso perduto, Eudemo o Sull'anima, nel quale sosteneva l'immortalità dell'anima; quindi non solo un discepolo di Platone, ma anche un amico di Aristotele, probabilmente un amico carissimo.

Un'altra delle opere perdute di Aristotele, scritta sicuramente durante il suo soggiorno nell'Accademia di Platone, è il *Protreptico*, letteralmente "discorso esortativo", cioè esortazione dei giovani alla filosofia, il quale era dedicato a un certo Temisone, "re dei Ciprii". Dunque Aristotele scrisse un'esortazione alla filosofia rivolta a un re di Cipro, vale a dire della stessa regione, della stessa isola, di cui erano re Nicocle ed Evagora, ai quali aveva indirizzato le sue orazioni Isocrate. Ciò rivela che tra Isocrate e l'Accademia, o tra Isocrate e Aristotele, che comunque scriveva come accademico e a nome dell'Accademia, c'era una specie di concorrenza diretta, ravvicinata, sullo stesso terreno, non solo perché entrambi insegnavano retorica, ma perché entrambi concepivano la retorica come utile alla politica, cioè utile a formare i governanti, e si rivolgevano entrambi ai re di Cipro.

Torneremo subito sul *Protreptico*, documento di valore eccezionale per comprendere la vita dell'Accademia di Platone. Ma prima è bene segnalare quali furono le reazioni di Isocrate e della sua scuola all'attacco di Aristotele, non senza avere ricordato un altro accenno polemico di Aristotele contro Isocrate, risultante dalla testimonianza di Dionigi di Alicarnasso, secondo la quale Aristotele avrebbe affermato che presso tutti i librai si trovavano in vendita molti fascicoli dei discorsi giudiziari di Isocrate⁴³. L'affermazione aveva sicuramente un intento denigratorio, perché ricordava quale era stata la prima attività di Isocrate, cioè quel tipo di retorica che, secondo la citazione fatta da Platone nel *Fedro*, Isocrate avrebbe poi abbandonato per dedicarsi, con la fondazione della sua scuola, a una retorica superiore, cioè quella rivolta ai politici. Non è chiaro a quale opera di Aristotele appartenga tale affermazione: forse al *Grillo*, forse al corso di retorica tenuto nell'Accademia, o forse, come pensano altri, ad un'altra opera perduta di Aristotele, la *Raccolta delle arti* (*Teknôn sunagôgê*), in cui pure egli si occupava di retorica. Ma la cosa non ha importanza, ciò che conta è ancora una volta la polemica contro Isocrate.

Sempre secondo Dionigi di Alicarnasso, un certo Cefisodoro, scolaro di Isocrate, che alcuni anzi definiscono “il suo ascoltatore più autentico”, quando vide che il suo maestro era attaccato da Aristotele, scrisse un’opera di ben 4 libri – cioè alquanto lunga – intitolata semplicemente Contro Aristotele, nella quale egli smentiva l’affermazione di Aristotele che moltissimi fascicoli dei discorsi giudiziari di Isocrate si trovavano in vendita presso i librai, dichiarando che Isocrate aveva scritto pochi discorsi di quel genere⁴⁴. Inoltre egli avrebbe affermato che in qualunque poeta o sofista si possono trovare una o due espressioni immorali, il che fa pensare che Aristotele avesse accusato Isocrate anche di immoralità (il tentativo di ingraziarsi Senofonte sfruttando la morte del di lui figlio Grillo?). Cefisodoro avrebbe poi biasimato Aristotele perché questi non aveva giudicato cosa degna fare raccolte di proverbi, e lo avrebbe attaccato anche sul piano personale, dandogli del goloso, del lussurioso e altri simili epiteti⁴⁵. Poiché è noto che Aristotele, una volta divenuto capo della sua scuola, il Liceo, fece anche una raccolta di proverbi, il biasimo di Cefisodoro deve riferirsi ad un periodo precedente, quello in cui Aristotele era ancora nell’Accademia di Platone.

Infine – riferisce Numenio – Cefisodoro,

essendo ignorante e inesperto sul conto di Aristotele, in considerazione della fama di cui godevano le dottrine di Platone e ritenendo che Aristotele seguisse la sua filosofia, polemizzava con Aristotele ma in realtà colpiva Platone, e lo criticava cominciando dalle Idee e finendo con le altre dottrine che egli stesso nemmeno conosceva, cercando di indovinare il significato delle opinioni diffuse intorno ad esse. Così questo Cefisodoro, senza combattere colui col quale polemizzava, combatteva colui col quale non voleva polemizzare⁴⁶.

La notizia è interessante perché anch’essa rivela che Cefisodoro scrisse contro Aristotele quando questi era ancora membro dell’Accademia di Platone, infatti gli attribuì la filosofia di Platone, a cominciare dalla dottrina delle Idee, ma evidentemente era poco informato su quanto Aristotele pensava, perché – come ormai tutti gli studiosi ammettono e come abbiamo visto – Aristotele criticò la dottrina platonica delle Idee già durante il suo soggiorno nell’Accademia. Tuttavia, pur essendo ancora un allievo di Platone, Aristotele era già abbastanza noto e importante da meritarsi un’opera di ben 4 libri, tutta dedicata a criticarlo, da parte del “più autentico ascoltatore” di Isocrate. Quest’opera non poteva che essere la reazione al corso intra-accademico di retorica inaugurato da Aristotele col motto “è turpe tacere e lasciare che parli Isocrate”.

Ma lo stesso Isocrate scese in campo per difendersi dagli attacchi di Aristotele, come risulta da un’altra sua orazione, l’Antidosis. Questo titolo, che significa “scambio”, allude a un processo nel quale lo stesso Isocrate si sarebbe difeso dalla falsa accusa di essersi arricchito corrompendo i giovani e avrebbe proposto ai suoi accusatori di

scambiare i suoi beni con i loro, per dimostrare che non si era affatto arricchito. Pare che il processo non sia mai avvenuto e quindi Isocrate ricorse a questa finzione per poter scrivere un'apologia di tutta la sua vita e della sua opera educativa. Nell'Antidosis, che risulta scritta, per affermazione dell'autore stesso, nel 353 a.C., Isocrate risponde anche agli attacchi rivolti a lui dagli Accademici, probabilmente riferendosi ad Aristotele. Egli infatti allude a certi "zelanti delle contese" (*peri tas eridas spoudazontes*), che "calunniano i discorsi comuni e utili", non ignorando il valore di questi, né quanto rapidamente giovano a chi li usa, ma sperando così di rendere più stimabili i propri⁴⁷. I discorsi comuni e utili sono la retorica, il cui valore era noto agli Accademici, come era provato dal fatto che Aristotele ne aveva intrapreso l'insegnamento.

Da costoro Isocrate dichiara di essere stato attaccato aspramente – il riferimento ad Aristotele non potrebbe essere più chiaro – e ad essi egli risponde dichiarando che "i principi dell'eristica" e i professionisti dell'astronomia, della geometria e di altre simili discipline, in realtà non fanno del male, ma le discipline che essi insegnano non hanno nulla di utile, né agli affari privati, né a quelli pubblici; non aderiscono alla vita, né giovano all'azione, ma sono del tutto lontane dalle cose necessarie (*ta anagkaia*)⁴⁸. Indubbiamente nell'Accademia si studiava molta geometria, astronomia, dialettica, nella convinzione che queste discipline servissero a formare il buon filosofo, il quale è anche il migliore politico. Secondo Isocrate invece sono più utili le discipline tradizionali, cioè la retorica, mentre quelle non portano alcun vantaggio a chi le studia con la massima esattezza (*tous apêkribomenous*). Tuttavia egli riconosce che, quando si passa il tempo nelle sottigliezze e nell'esattezza dell'astronomia e della geometria, ci si esercita a comprendere facilmente anche le cose più difficili. Tale educazione dunque, a suo avviso, vale come ginnastica della mente e preparazione alla filosofia, non come filosofia vera e propria. L'esercizio di essa è consigliabile per un certo tempo, non come occupazione definitiva⁴⁹.

Ebbene, nel già citato Protreptico Aristotele risponde puntualmente, come vedremo subito, alle critiche di Isocrate, usando persino gli stessi termini. Questo ci consente di datare con una certa precisione lo scritto di Aristotele, che dunque deve essere stato composto subito dopo l'Antidosis, cioè nell'anno 353 d.C., poco tempo dopo la morte di Eudemo di Cipro (354) e dopo la data della lettera, o della presunta lettera, di Platone agli amici di Dione, nota come Lettera VII, quando Aristotele aveva ormai superato i 30 anni. Abbiamo detto che il Protreptico era dedicato a un certo Temisone, "re dei Ciprii". Ciò risulta da una testimonianza di Stobeo, secondo la quale Zenone di Cizio, il fondatore dello stoicismo – anche lui originario di Cipro –

avrebbe raccontato che il suo maestro, il filosofo cinico Cratete di Tebe, lesse il Protreptico che Aristotele aveva indirizzato a Temisone.

Ma vediamo le parole di Stobeo:

Zenone dice che Cratete, seduto in una bottega di calzolaio, leggeva il Protreptico che Aristotele scrisse per Temisone, re dei Ciprii, dicendo che a nessuno appartenevano più beni che a lui in relazione al filosofare; egli infatti aveva la più grande ricchezza, sì da poter spendere a questo scopo, e inoltre gli apparteneva la fama. Durante la lettura – dice Zenone – il calzolaio faceva attenzione e al tempo stesso cuciva, sicché Cratete affermò: “Mi sembra, o mio Filisco, che io scriverò un protreptico per te, perché vedo che tu possiedi più vantaggi per filosofare di colui al quale scriveva Aristotele⁵⁰.

Il primo problema che questa testimonianza pone è: chi era questo Temisone? Egli non è identificabile con nessuno dei Temisoni di cui ci parla la storia, né col Temisone tiranno di Eretria, che nel 366 occupò la città di Oropo, perché questi non era re dei Ciprii; né con l'ammiraglio del capo macedone Antigono, che nel 306 comandò con successo nei pressi di Salamina di Cipro la flotta di Demetrio Poliorcete, figlio di Antigono, perché questi, all'epoca del Protreptico doveva essere molto giovane e quindi non poteva essere famoso; né infine col generale del re Antioco III il Grande, che visse nella seconda metà del III secolo. Da Diodoro Siculo sappiamo che verso la metà del IV secolo l'isola di Cipro comprendeva almeno nove città importanti, ciascuna governata da un re. Anche se Diodoro non fa il nome di Temisone, non c'è ragione di dubitare della storicità del racconto di Zenone, che risale a Cratete, contemporaneo di Aristotele, secondo il quale esisteva un Temisone re dei Ciprii. Questi, dunque, era probabilmente il re di una delle nove città di Cipro.

Quale ragione poteva indurre Aristotele a rivolgersi a lui? L'importanza che Cipro aveva assunto per le scuole filosofiche di Atene, attestata dalle tre orazioni scritte da Isocrate per gli Evagoridi e dovuta alla sua posizione di avamposto, per così dire, della Grecia ad Oriente, cioè nell'area dell'egemonia persiana. Pochissimi anni dopo la composizione del Protreptico, cioè nel 350 a.C., vi fu infatti a Cipro un'insurrezione dei Greci contro i Persiani, che il re di Persia Artaserse III riuscì a reprimere solo nel 344, cioè dopo ben sei anni di resistenza. Ma che cosa proponeva Aristotele a Temisone? Esattamente ciò che l'Accademia offriva a tutti i suoi membri e agli uomini politici che si rivolgevano ad essa, cioè un'educazione basata sulla filosofia, considerata come la preparazione migliore per il governo delle città. La ricchezza e la fama di Temisone, che Aristotele menziona come vantaggi per coltivare la filosofia, dovevano probabilmente conferire al re la libertà dai bisogni materiali, che Aristotele avrebbe sempre ritenuto indispensabile per potersi dedicare alla filosofia, e forse anche i mezzi per aprire una vera e propria scuola di filosofia a Cipro, una specie di sezione staccata dell'Accademia di Platone. Del resto dopo la

morte di Platone lo stesso Aristotele aprì una sezione staccata dell'Accademia ad Asso, in Asia Minore, con Erasto e Corisco, entrambi accademici, grazie alla protezione di Ermia, signore di Atarneo, che aveva frequentato anche lui l'Accademia e di cui Aristotele aveva sposato la nipote Pizia⁵¹.

La risposta di Aristotele a Isocrate si desume dal seguente brano del *Protreptico* di Giamblico, un autore tardo (IV secolo d.C.) che aveva imitato il *Protreptico* di Aristotele riportandone ampi estratti:

Il ricercare che da ogni scienza risulti qualcosa di diverso e che essa debba essere utile, è proprio di chi ignora completamente quanto siano distanti sin dall'inizio le cose buone e quelle necessarie (ta anankaia): esse, in realtà, differiscono al massimo. Le cose, infatti, che sono amate per causa di altro, cioè quelle senza le quali è impossibile vivere, devono essere dette cose necessarie e concause, mentre quelle che sono amate per se stesse, anche qualora non ne derivi nulla di diverso, devono essere dette buone in senso proprio (agatha kuriôs). Questo perché non è possibile che una determinata cosa sia desiderabile per causa di un'altra, quest'altra per causa di un'altra ancora e così si proceda all'infinito, ma ad un certo punto ci si ferma. Sarebbe dunque del tutto ridicolo ricercare da ogni cosa un vantaggio diverso dalla cosa stessa e domandare: "Quale vantaggio ne deriva dunque per noi?" o "quale utilità?". Poiché in verità, come noi diciamo, chi facesse questo non somiglierebbe per nulla ad uno che sa che cosa è bello e che cosa è buono, né ad uno che distingua che cosa è causa e che cosa è concausa⁵².

Il riferimento all'insufficienza delle cose necessarie (ta anankaia) e utili è diretto esplicitamente contro Isocrate, che viene accusato di incompetenza filosofica per il fatto di non saper distinguere le cose utili da quelle buone. Alla sua posizione viene contrapposta quella dell'Accademia platonica, condivisa anche da Aristotele, secondo la quale ciò che più conta non sono le cose necessarie e utili, bensì quelle buone in senso proprio, cioè ricercate di per se stesse, fine a se stesse, quale è appunto la filosofia. Si noti la presenza, in questa polemica, di un'argomentazione tipicamente aristotelica, l'impossibilità di procedere all'infinito nella serie dei beni e la necessità di un bene ultimo, la quale ritornerà anche nelle sue opere più mature, in particolare nell'*Etica Nicomachea*. A illustrazione della sua tesi Aristotele poi procede con esempi famosi, quali l'attività svolta da coloro che vivono nelle Isole dei beati, dove non c'è più bisogno di cose necessarie e utili, ma ci si può dedicare liberamente alla pura conoscenza, o l'atteggiamento di coloro che vanno ai giochi di Olimpia o agli spettacoli teatrali non per gareggiare o recitare, né per guadagnare, ma semplicemente per vedersi⁵³.

Ma l'affermazione del valore della filosofia come bene ultimo, attività da ricercarsi come fine a se stessa, non toglie che essa sia anche utile alla vita pratica, in particolare alla vita politica. Nello stesso *Protreptico* infatti Aristotele illustra anche questa utilità, tipicamente in linea con la concezione platonica della formazione dei filosofi governanti. Egli scrive infatti, sempre negli estratti riportati da Giamblico:

Ma che la saggezza teoretica ci offre anche i più grandi vantaggi in relazione alla vita umana, chiunque lo scoprirà facilmente a partire dalle arti. Come, infatti, i più abili tra i medici e la maggior parte dei maestri di ginnastica sono abbastanza d'accordo nel riconoscere che quanti vogliono diventare buoni medici e ginnasti devono essere esperti intorno alla natura (*peri phuseôs*), così anche i buoni legislatori devono essere esperti della natura, e molto più di quelli. Gli uni infatti sono artefici soltanto delle virtù del corpo, mentre gli altri, avendo a che fare con le virtù dell'anima e pretendendo di insegnare a proposito della felicità e dell'infelicità della città, hanno bisogno della filosofia molto più di quelli⁵⁴.

Si noti come la scienza di cui Aristotele illustra l'utilità per la vita pratica sia la "saggezza teoretica", cioè una conoscenza fine a se stessa, e come essa renda esperti della "natura", che nella fattispecie è la natura degli uomini e delle città, la quale deve essere conosciuta scientificamente, perché solo ispirandosi a tale conoscenza i "buoni legislatori", cioè i governanti, gli uomini politici, possono realizzare la felicità, cioè il bene supremo, della città. È questa la tipica concezione platonica dei rapporti tra filosofia e politica, tuttavia accolta da Aristotele e riformulata sulla base degli ultimi dialoghi di Platone, come mostrano l'accento alla conoscenza della "natura" e l'accento ai "legislatori", cioè agli artefici delle leggi, che anche Platone nel dialogo omonimo, le Leggi, ritiene indispensabili per il buon governo della città.

Il discorso di Aristotele poi prosegue affermando che il politico deve ricavare i criteri della sua azione "dalla natura stessa e dalla verità", e che questo può essere fatto solo da chi ha filosofato e conosciuto la verità. La filosofia dunque è una scienza teoretica, cioè avente per fine la pura conoscenza, ma consente di fare tutte le cose, esattamente come la vista, che pur avendo come unico scopo il vedere, consente di agire per mezzo di essa ed è di grandissimo aiuto in tutte le azioni. Così Aristotele può concludere:

Colui che si accinge a indagare su queste cose non deve dimenticare che tutti i beni e le cose vantaggiose per la vita degli uomini consistono anche nell'uso e nella pratica, e non solo nel conoscere, poiché né siamo sani per il fatto di conoscere le cose che producono la salute, ma per il fatto di applicarle al corpo; né siamo ricchi per il fatto di conoscere la ricchezza, ma per il fatto di possedere molte sostanze; né, cosa più grande di tutte, viviamo bene per il fatto di conoscere un certo tipo di enti, ma per il fatto che ci comportiamo bene: in questo infatti consiste veramente la felicità. Sicché conviene che anche la filosofia, se è vero che è vantaggiosa, o sia un compiere azioni buone oppure sia utile per tali azioni⁵⁵.

L'ideale accademico di formazione dei politici attraverso la filosofia, una filosofia rigorosa, scientifica, conoscitrice della verità, non potrebbe essere esposto in maniera più chiara ed efficace, nella consapevolezza che esso possiede tutti i vantaggi dell'educazione di tipo isocrateo, cioè l'utilità alla vita pratica, specialmente politica, ma ne offre una base più solida, più sicura, e quindi più efficace. Tutto ciò veniva indirizzato da Aristotele a Temisone, re dei Ciprii, a testimonianza dell'impegno politico dell'Accademia e personale dello stesso Aristotele, già in questa fase iniziale della sua attività. Dopo la

morte di Platone, come è noto, Aristotele avrebbe assunto un ben più importante impegno politico, diventando – su richiesta del re Filippo II di Macedonia – il precettore del giovane Alessandro, destinato a fondare un impero mondiale. Ma non avrebbe mai rinunciato al suo ideale di formare i legislatori della città attraverso lo studio della filosofia, come è attestato dal suo ritorno ad Atene dopo l'ascesa al trono di Alessandro e dalla redazione del suo trattato politico più famoso, la *Politica*, il cui orizzonte è pur sempre la polis, cioè la città, una città che poteva essere, perché no?, in primo luogo la stessa Atene.

4. La scuola di Platone e i re Macedoni

Può essere interessante, infine, accennare ai rapporti tra l'Accademia e la dinastia dei re Macedoni, cioè Filippo e Alessandro, data l'importanza che la loro politica assunse per l'intera Grecia e dato lo stretto rapporto che essi intrattennero con Aristotele. Dalle opere di Platone non si desume nessun elemento utile a questo proposito, anche se, come vedremo subito, pare che Platone abbia avuto qualche parte nell'aiutare il padre di Filippo, Perdicca, a salire sul trono di Macedonia. Ci sono invece notizie dei rapporti tra Speusippo e Senocrate e la corte dei re Macedoni. Queste notizie risalgono tutte al periodo successivo alla morte di Platone (347 a.C.), quando la direzione dell'Accademia passò prima nella mani di Speusippo e poi in quelle di Senocrate. Tuttavia esse rivelano rapporti che potevano risalire anche al periodo precedente, quello in cui Platone era ancora vivo, che è il periodo che qui ci interessa.

Nella Vita di Speusippo, di Diogene Laerzio, si narra che Speusippo partecipò alle nozze di Cassandro in Macedonia⁵⁶, notizia confermata anche da altre fonti⁵⁷. Non è chiaro tuttavia quando ciò sia avvenuto, perché Cassandro, figlio di Antipatro – il quale era un collaboratore di Alessandro il Grande e fu governatore della Macedonia durante la spedizione di questo in Persia –, sposò Tessalonike, figlia naturale di Filippo, in onore della quale fondò la città di Tessalonica, nel 316, quando Speusippo era morto da tempo. Gli studiosi tuttavia suppongono che possa esservi stato un precedente matrimonio di Cassandro, al quale partecipò Speusippo, che perciò dovette precedere le ostilità tra Filippo e Atene, scoppiate nel 340. Esso dunque potrebbe avere avuto luogo negli anni immediatamente precedenti il 340, quando anche Aristotele si trovava in Macedonia come precettore di Alessandro, e si era recato in Macedonia anche un altro accademico, Menedemo di Pirra. Dovette dunque trattarsi di un notevole incontro di discepoli dell'Accademia alla corte di Filippo, che testimonia i buoni rapporti esistenti tra la scuola di Platone e il regno di Macedonia⁵⁸.

Ma il documento più importante circa i rapporti tra Speusippo e la corte macedone è una lettera tramandata come scritta da Speusippo a Filippo, della cui autenticità si è molto discusso, ma sulla quale gli studi più recenti si sono orientati in senso favorevole. Essa vuole essere una specie di reazione all'orazione di Filippo, dedicata da Isocrate al re macedone nel 346 a.C. In questa lettera infatti si deplora che Isocrate, nella sua orazione, non abbia ricordato i molti benefici resi dalla dinastia macedone alla Grecia e non abbia confutato le calunnie rivolte contro Filippo dai suoi detrattori. Si ricorda poi che la dinastia dei re Macedoni, gli Argeadi, discende da Eracle, il quale fu cittadino

adottivo di Atene, e pertanto Filippo può essere considerato dagli Ateniesi come un concittadino. Si ricorda poi che per merito di un antenato di Filippo, Alessandro I, i Greci furono salvati dall'aggressione dei re di Persia. Si confutano le calunnie rivolte contro Filippo dai cittadini di Olinto, precisando che questa città un tempo apparteneva agli Eraclidi e quindi costituisce un dominio legittimo di Filippo. Si giustificano, poi, le pretese di Filippo su Anfipoli, sulla Calcidica, su Ambracia, cioè tutta la politica espansionistica condotta dal re macedone e così drammaticamente combattuta, ad Atene, da Demostene.

L'autore poi rimprovera a Isocrate di avere commesso, nella sua orazione, errori grossolani, come quello di attribuire la fondazione di Cirene agli Spartani, e rivolge allo storico Teopompo la seguente critica:

So che c'è tra voi anche Teopompo; è un uomo molto acre, che ha sparso voci calunniose contro Platone, dicendo che non è vero che sia stato Platone ad aver posto inizialmente le basi del tuo regno né è vero che egli si affliggeva se qualcosa avvenisse fra voi di spiacevole e men che fraterno⁵⁹.

Da queste parole, se sono autentiche, risulta non solo che ci furono ottimi rapporti tra Platone e i re Macedoni, ma che in un certo senso Speusippo rivendica presso Filippo i meriti della scuola da lui diretta. Perciò Margherita Isnardi Parente ha supposto che la lettera sia stata scritta nell'intento di evitare la scelta di un precettore isocratico, anziché di un precettore accademico, per il giovane Alessandro⁶⁰. Se è così, la mossa di Speusippo dovette avere successo, perché il re, nel 343, anno in cui si suppone che la lettera sia stata scritta, scelse proprio Aristotele, anche se è probabile che questi vantasse altri titoli per ricoprire tale importante incarico, primo fra tutti quello di essere figlio di Nicomaco, che era stato il medico personale di Aminta III, padre di Filippo.

Nella lettera di Speusippo a Filippo c'è anche un cenno alla sua politica, per così dire, estera, cioè verso i Persiani. L'autore sembra infatti biasimare l'affermazione fatta da Isocrate, il quale "dice di sapere con certezza che farai una spedizione contro i Persiani!". Il tono con cui Speusippo riporta questa affermazione sembra voler dire che egli la considera falsa e quindi rivela quella che alcuni studiosi hanno considerato la linea politica di Speusippo, cioè quella di esortare il re macedone a "regnare sull'Europa", disinteressandosi dei barbari⁶¹.

Anche a proposito di Senocrate, successore di Speusippo alla guida dell'Accademia, si tramandano notizie di suoi rapporti con la corte macedone. Nella Vita di Senocrate di Diogene Laerzio si parla di una sua partecipazione ad una ambascieria inviata dagli Ateniesi a Filippo, nel corso della quale, mentre gli altri appartenenti alla legazione si

lasciavano ammorbidire dai doni, accettavano gli inviti, conversavano con Filippo, Senocrate non faceva né l'una né l'altra cosa, e per questa ragione Filippo non volle riceverlo. Perciò gli altri ambasciatori, rientrati ad Atene, dissero che era stato inutile che Senocrate avesse partecipato insieme con loro, e vi erano alcuni che volevano punirlo. Ma Senocrate dimostrò che c'era da preoccuparsi delle intenzioni di Filippo dicendo: "Filippo è riuscito a corrompere gli altri con doni, non ha però soggiogato me in alcun modo", perciò gli Ateniesi, messi in tal modo in guardia circa le sorti della loro città, gli resero doppio onore. E lo stesso Filippo più tardi riconobbe che, tra tutti quelli che erano andati da lui, solo Senocrate si era mantenuto incorrotto⁶².

Sulla veridicità di questa notizia si sono sollevati molti dubbi, anche perché essa non è confermata da nessun'altra fonte⁶³. Coloro che la considerano fondata, ritengono che l'ambascieria in questione si sia svolta subito dopo la battaglia di Cheronea (338 a.C.), cioè dopo che Filippo ebbe sconfitto le città greche coalizzate contro di lui e dopo che Senocrate ebbe assunto la carica di scolarca dell'Accademia, in seguito alla morte di Speusippo e al fatto che Aristotele in quel momento si trovava alla corte di Macedonia⁶⁴. Se la notizia fosse vera, essa attesterebbe un atteggiamento indipendente da parte di Senocrate nei riguardi di Filippo, dovuto forse ai suoi sentimenti democratici e antimonarchici – peraltro alquanto improbabili in un allievo di Platone che voleva essere più di ogni altro fedele al maestro –, o più probabilmente al fatto che dopo Cheronea nessuno poteva più dubitare delle mire espansionistiche di Filippo. Il fatto che Senocrate partecipasse all'ambascieria, pur non essendo ateniese – era infatti di Calcedone, nell'Asia Minore –, potrebbe essere dovuto alla sua posizione di scolarca dell'Accademia e rivelare quindi la considerazione in cui Atene teneva l'Accademia anche dal punto di vista politico.

Più veritiera appare invece un'altra notizia riguardante Senocrate, perché testimoniata, oltre che da Diogene Laerzio, da parecchie altre fonti antiche, cioè quella secondo cui Alessandro Magno gli avrebbe mandato una gran somma di denaro, della quale Senocrate avrebbe trattenuto per sé solo 3.000 dracme attiche, restituendogli il resto con la dichiarazione che il re doveva mantenere più gente di lui e quindi aveva più bisogno di denaro⁶⁵. Altre fonti, tra cui Cicerone, precisano che la somma inviata da Alessandro a Senocrate era di ben 50 talenti, di cui Senocrate avrebbe trattenuto solo 30 mine⁶⁶. Plutarco, nella Vita di Alessandro, riferisce che il re, essendosi guastati i suoi rapporti con Aristotele – probabilmente dopo che Alessandro, durante la spedizione in Persia, fece mettere a morte lo storico Callistene, nipote di Aristotele, accusandolo di avere partecipato a una congiura contro di lui –, non perdette l'amore per la filosofia, come dimostrano i 50

talenti da lui inviati a Senocrate⁶⁷.

Si tratta, evidentemente, di versioni un po' tendenziose della medesima notizia, la prima intesa a mostrare la sobrietà di Senocrate e la seconda l'amore di Alessandro per la filosofia⁶⁸. Qualcuno ha ipotizzato che il distacco di Alessandro da Aristotele e il conseguente dono a Senocrate sia avvenuto prima dell'episodio di Callistene, cioè quando vi fu un contrasto tra Alessandro e Filippo in seguito al nuovo matrimonio di questo con Cleopatra e all'allontanamento dalla corte di Olimpiade, prima moglie e madre di Alessandro, e anche dello stesso Alessandro, cioè nel 339 a.C. È possibile infatti che in tale momento si raffreddassero anche i rapporti tra Alessandro e Aristotele⁶⁹. Ma è improbabile che Alessandro, allora non ancora associato al trono, disponesse di una somma così ingente come 50 talenti e si preoccupasse di mandarla a Senocrate, che in quel momento non era ancora scolarca dell'Accademia.

Secondo Plutarco, Alessandro avrebbe anche chiesto a Senocrate consigli sul modo di regnare⁷⁰. Tale notizia potrebbe riferirsi al fatto che Senocrate scrisse, come peraltro fece anche Aristotele, un'opera, *Elementi sull'arte del regnare*, ad Alessandro, probabilmente nel momento in cui Alessandro fu associato al trono dal padre Filippo (336 a.C.), il che rientrerebbe in quella specie di gara, che abbiamo già visto, tra l'Accademia e la scuola di Isocrate al fine di assicurarsi l'appoggio della dinastia macedone⁷¹. Un'altra testimonianza antica invece riferisce che Senocrate avrebbe detto di non voler muovere nemmeno un dito per avere amico Alessandro, ma di essere disposto a fare qualsiasi cosa per non averlo nemico⁷². Ciò conferma l'atteggiamento di indipendenza, non di ostilità, tenuto da Senocrate nei confronti di Alessandro.

C'è infine un ultimo gruppo di notizie concernenti un'altra ambascieria di Ateniesi guidata da Focione, cui Senocrate avrebbe partecipato, non più presso Filippo, bensì presso Antipatro, il governatore della Macedonia nominato da Alessandro al momento di partire per la spedizione contro la Persia. Vale la pena di riferire le parole con cui Plutarco ne parla nella *Vita di Focione*:

Dapprima Antipatro, mentre accoglieva degnamente gli altri, mostrò scarsa cordialità verso Senocrate, e perciò si racconta che questi dicesse: "Antipatro ha fatto bene a vergognarsi di me per il male che intendeva fare alla città". Quando poi Senocrate cominciò a parlare, Antipatro non tollerò che lo facesse, ma con invettive e proteste lo fece tacere. Dopo che gli ebbero parlato Focione e i suoi, Antipatro rispose che avrebbe fatto patti di alleanza e di amicizia con Atene a patto che gli consegnassero Demostene e Iperide, tornassero a governarsi secondo la costituzione antica in base al censo, accogliessero una guarnigione a Munichia e pagassero le spese della guerra e un'ammenda. Tutti gli altri ambasciatori accolsero con favore le richieste, non così Senocrate: egli disse infatti che quelle sarebbero state richieste moderate se Antipatro avesse trattato con servi, ma che erano pesanti nei riguardi di uomini liberi⁷³.

L'ambascieria dovette svolgersi nel 322 a.C., dopo che, giunta in Grecia la notizia della morte di Alessandro in Persia, gli Ateniesi, per istigazione di Demostene, si erano sollevati ed erano scesi in guerra contro la Macedonia, retta allora da Antipatro, nella cosiddetta "guerra di Lamia", subendo una dura sconfitta. Nella stessa occasione Aristotele aveva dovuto lasciare Atene, dove dirigeva la sua scuola, aveva i suoi allievi e i suoi libri, e fuggire a Calcide, nell'isola di Eubea, dichiarando che non voleva permettere agli Ateniesi di peccare per la seconda volta contro la filosofia (evidente allusione alla morte di Socrate). Finita la guerra, gli Ateniesi si recarono da Antipatro per trattare la pace e ne subirono le condizioni riferite da Plutarco. In quella circostanza Demostene, per non cadere nelle mani dei Macedoni, si uccise, mentre Aristotele morì in esilio a Calcide. Senocrate diede prova di notevole coraggio e spirito di indipendenza, opponendosi ad Antipatro molto più nettamente di quanto si fosse opposto ad Alessandro.

Secondo alcuni tale atteggiamento testimonierebbe in Senocrate un orientamento politico di tipo democratico, che lo avvicinerebbe a Demostene⁷⁴, ma in realtà le parole da lui rivolte ad Antipatro attestano solo una difesa dell'autonomia di Atene e il rifiuto di accettare condizioni servili, degne non di un re, ma di un padrone di schiavi. Esse si collocano pertanto nella linea politica tradizionale dell'Accademia, favorevole anche ad un governo regio, ma basato sul rispetto delle leggi. Come è stato osservato, esse assomigliano a quelle rivolte da Aristotele ad Alessandro nella sua opera, perduta, Alessandro o Sulle colonizzazioni, cioè che le pretese del re di ottenere omaggi servili dai sudditi si addicevano più ai barbari che ai Greci⁷⁵.

Questi episodi occorsi a Speusippo e a Senocrate, per non parlare della "chiamata" di Aristotele alla corte di Macedonia, benché accaduti tutti dopo la morte di Platone, attestano quanto grande fosse la considerazione dell'Accademia da parte sia della città di Atene, sia dei re Macedoni, considerazione che aveva dovuto trarre origine dall'azione svolta da Platone all'interno della sua scuola, dalla fama che egli le aveva guadagnato, e anche dagli interventi nella vita politica dell'epoca compiuti da alcuni suoi scolari già durante il periodo della sua vita.

Note

Si sono utilizzate nel testo le seguenti edizioni e traduzioni delle opere antiche. Le traduzioni sono state modificate ogni qual volta si sia posta l'esigenza di una maggiore aderenza al testo originale. Qualora le citazioni siano state tratte direttamente dai testi originali, la traduzione è dell'Autore del volume.

AEZIO

Placita, in H. Diels, *Doxographi graeci*, W. de Gruyter, Berlin 1958 (I ed. Weidmann, Berlin 1878).

ALESSANDRO DI AFRODISIA

Commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épîtres, publiées par A. Badawi, Dar el-Machreq Editeurs, Beyrouth 1971.

Commentario alla "Metafisica" di Aristotele, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2007.

In *Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. M. Hayduck, Reimer, Berlin 1891.

ARISTOTELE

Categorie, trad. di D. Pesce, in Id., *Le categorie*, traduzione, introduzione e note di D. Pesce, Liviana, Padova 1966.

De anima, trad. di R. Laurenti, in Id., *Opere*, a cura di G. Giannantoni, 4 voll., Laterza, Roma-Bari 1973, vol. II.

De generatione animalium, trad. di D. Lanza, in Id., *Opere*, a cura di G. Giannantoni, 4 voll., Laterza, Roma-Bari 1973, vol. II.

De generatione et corruptione, trad. di A. Russo, in Id., *Opere*, a cura di G. Giannantoni, 4 voll., Laterza, Roma-Bari 1973, vol. II.

De philosophia, in Id., *Fragmenta selecta*, ed. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1955.

Del cielo, trad. di O. Longo, in Id., *Opere*, a cura di G. Giannantoni, 4 voll., Laterza, Roma-Bari 1973, vol. II.

Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae, ed. H. Mutschmann, Teubner, Leipzig 1906.

Etica Nicomachea, traduzione, introduzione e note di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999.

Fisica, trad. di A. Russo, in Id., *Opere*, a cura di G. Giannantoni, 4 voll., Laterza, Roma-Bari 1973, vol. II.

Frammenti, trad. di G. Giannantoni, in Id., *Opere*, a cura di G. Giannantoni, 4 voll., Laterza, Roma-Bari 1973, vol. IV.

Grillo, in Id., *Fragmenta selecta*, ed. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1955.

Metafisica, trad. di A. Russo, in Id., *Opere*, a cura di G. Giannantoni, 4 voll., Laterza, Roma-Bari 1973, vol. III.

Protrepticus: an Attempt at Reconstruction, by I. Düring, Elanders, Göteborg 1961.

Sul bene, in Id., *Fragmenta selecta*, ed. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1955.

Sul piacere, in Id., *Fragmenta selecta*, ed. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1955.

Sulla giustizia, in Id., *Fragmenta selecta*, ed. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1955.

Sulle Idee, in Id., *Fragmenta selecta*, ed. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1955.

Topici, trad. di A. Zadro, in Id., *I Topici*, traduzione, introduzione e commento di A. Zadro, Loffredo, Napoli 1974.

ARISTOSSENSO

Elementa harmonica, a cura di R. Da Rios, Officina Pubblica Tipografica, Roma 1954.

ATENEO

I deipnosofisti: i dotti a banchetto, a cura di L. Canfora, Salerno, Roma 2001.

AVERROÈ

Commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis, edd. F.J. Carmody, R. Arnzen, Peeters, Leuven 2003.

CICERONE

De natura deorum, De oratore, Tusculanae disputationes, in Id., Opere politiche e filosofiche, 7 voll., Utet, Torino, 1988-2007.

DIOGENE LAERZIO

Vite dei filosofi, trad. di M. Gigante, Laterza, Roma-Bari 1976.

DIONISIO DI ALICARNASSO

De Isocrate, in Id., Les orateurs antiques, ed. G. Aujac, Les Belles Lettres, Paris 1978.

ELIA

In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria, ed. A. Busse, Reimer, Berlin 1900.

EURIPIDE

Tragoediae, rec. A. Nauck, 3 voll., Teubner, Leipzig 1926.

EUSEBIO DI CESAREA

La préparation évangélique, Cerf, Paris 1974.

FILODEMO

Storia dei filosofi. Platone e l'Academia, edizione, traduzione e commento a cura di T. Dorandi, Bibliopolis, Napoli 1991.

Volumina rhetorica, ed. S. Sudhaus, Teubner, Leipzig 1892-1896.

FILOPONO

In Aristotelis De anima libros commentarii, ed. M. Hayduck, Reimer, Berlin 1897.

FILOSTRATO

Vita di Apollonio di Tiana, a cura di D. Del Corno, Adelphi, Milano 1988.

GIAMBLICO

Protrepticus, ed. E. Pistelli, Teubner, Leipzig 1888.

ISOCRATE

A Nicole, Antidosis, Contro i Sofisti, Elena, Nicole, Sulla pace, in Id., Discours, 3 voll., ed. G. Mathieu, Les Belles Lettres, Paris 1960.

Panegirico, in Id., Orazioni, introduzione, traduzione e note di C. Ghirga e R. Romussi, Rizzoli, Milano 1993.

PLATONE

Epinomide, trad. di F. Adorno, in Id., Opere, a cura di G. Giannantoni, 2 voll., Laterza, Bari 1966, vol. II.

Eutidemo, trad. di F. Adorno, in Id., Opere, a cura di G. Giannantoni, 2 voll., Laterza, Bari 1966, vol. I.

- Eutifrone, trad. di M. Valgimigli, in Id., Opere complete, 8 voll., Laterza, Bari 1971, vol. I.
- Fedone, trad. di M. Valgimigli, a cura di B. Centrone, Laterza, Roma-Bari 2000.
- Fedro, trad. di P. Pucci, in Id., Opere, a cura di G. Giannantoni, 2 voll., Laterza, Bari 1966, vol. I.
- Leggi, trad. di A. Zadro, in Id., Opere, a cura di G. Giannantoni, 2 voll., Laterza, Bari 1966, vol. I.
- Lettera VII, trad. di A. Maddalena, in Id., Opere, a cura di G. Giannantoni, 2 voll., Laterza, Bari 1966, vol. II.
- Parmenide, trad. di G. Cambiano, introduzione di F. Fronterotta, Laterza, Roma-Bari 1998.
- Politico, trad. di A. Zadro, in Id., Opere, a cura di G. Giannantoni, 2 voll., Laterza, Bari 1966, vol. I.
- Repubblica, trad. di F. Sartori, in Id., Opere, a cura di G. Giannantoni, 2 voll., Laterza, Bari 1966, vol. II.
- Sofista, traduzione e cura di B. Centrone, Einaudi, Torino 2008.
- Teeteto, trad. di M. Valgimigli, in Id., Opere, a cura di G. Giannantoni, 2 voll., Laterza, Bari 1966, vol. II.
- Timeo, trad. di C. Giarratano, in Id., Opere, a cura di G. Giannantoni, 2 voll., Laterza, Bari 1966, vol. II.

PLUTARCO

- Vite parallele, trad. di C. Carena, Mondadori, Milano 1966.
- Commento a Esiodo, Contro Colote, Problemi platonici, in Id., Corpus Plutarchi Moralia, dir. L. Torraca, I. Gallo, P. Cosenza e R. Laurenti, D'Auria, Napoli 1930-2007.
- Vita di Alessandro, Vita di Dione, Vita di Focione, Vita di Numa, in Id., Vite parallele, traduzione e introduzione di C. Carena, 3 voll., Mondadori, Milano 1974.

PROCLO

- Commento al Parmenide di Platone, in Platonis Parmenides, accedunt Procli in Parmenidem commentarii, ed. J. Stallbaum, Lehnhold, Leipzig 1839.
- In primum Euclidis elemento rum librum commentarii, rec. G. Friedlein, Teubner, Leipzig 1873.
- Traduzione latina del Commento al Parmenide, in Plato, Parmenides nec non Procli Commentarius in Parmenidem interprete Guillelmo de Moerbeka, edd. R. Klibansky, C. Labowsky, Warburg Institute, London 1953.

QUINTILIANO

- Institutio oratoria, a cura di A. Pennacini, Einaudi, Torino 2001.

SENOCRATE-ERMODORO

- Frammenti, edizione, traduzione e commento a cura di M. Isnardi Parente, Bibliopolis, Napoli 1982.

SESTO EMPIRICO

- Contro i fisici, a cura di G. Indelli, Laterza, Roma-Bari 1990.
- Contro i matematici, a cura di A. Russo, Laterza, Bari 1972.

SIMPLICIO

- In Aristotelis Categorias commentarius, ed. C. Kalbfleisch, Reimer, Berlin 1907.
- In Aristotelis De caelo commentaria, ed. L. Heiberg, Reimer, Berlin 1894.
- In Aristotelis Physicorum commentaria, 2 voll., ed. H. Diels, Reimer, Berlin 1882-1895.

SIRIANO

In *Metaphysica commentaria*, ed. G. Kroll, Reimer, Berlin 1902.

SPEUSIPPO

Frammenti, edizione, traduzione e commento a cura di M. Isnardi Parente, Bibliopolis, Napoli 1980.

STOBEO

Anthologii libri due priores qui inscribi solent Eclogae, rec. C. Wachsmuth, Weidmann, Berlin 1958.

TEOFRASTO

Metaphysics, edd. W.D. Ross, F.H. Fobes, Clarendon Press, Oxford 1929.

Opinioni dei fisici, in H. Diels, *Doxographi graeci*, W. de Gruyter, Berlin 1958 (I ed. Weidmann, Berlin 1878).

Note all'Introduzione

1 Aristotele, Etica Nicomachea IX 12, 1172 a 1-7.

2 Ivi, I 4, 1096 a 12-16.

3 Platone, Lettera VII, 341 c-d.

4 Ivi, 344 b-c.

5 Platone, Repubblica VII, 534 c.

Note al capitolo primo

1 Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* III 7.

2 Ivi, III 20.

3 Platone, Lettera VII, 324 a.

4 Filodemo, *Storia dei filosofi*. Platone e l'Accademia, pp. 186-187.

5 Per queste notizie rinvio al mio libro *La filosofia del "primo" Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

6 Le notizie più ricche sul luogo, l'accesso e i resti trovati negli scavi dell'Accademia si possono desumere dall'Annexe di M.-F. Billot, *Académie*, in R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, éd. du CNRS, Paris 1989, I, pp. 693-789. Una sintesi aggiornata è disponibile nel libro di J. Dillon, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, Clarendon Press, Oxford 2003.

7 Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* III 7.

8 Ivi, III 5.

9 Ivi, III 41.

10 Ivi, III 25.

11 Filodemo, *Storia dei filosofi*. Platone e l'Accademia, pp. 187-188.

12 Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* III 46.

13 K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Klett, Stuttgart 1963, Sonderdruck *Testimonia Platonica* (d'ora in poi Gaiser T) 5.

14 K. Gaiser, *Das Philosophenmosaik in Neapel. Eine Darstellung der platonischen Akademie*, in "Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften", phil.-hist. Kl., 1980, 2.

15 Filodemo, *Storia dei filosofi*. Platone e l'Accademia, p. 188.

16 H. Cherniss, *L'enigma dell'Accademia antica*, trad. di L. Ferrero, La Nuova Italia, Firenze 1974.

17 Speusippo, *Frammenti*, p. 134.

18 Ivi, p. 135.

19 Ivi, p. 137.

20 Ivi, p. 139.

21 Ivi, p. 140.

22 Ivi, p. 141.

23 Ivi, p. 135.

24 Filodemo, *Storia dei filosofi*. Platone e l'Accademia, p. 188.

25 Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, p. 165.

26 Ivi, pp. 165-166.

27 Ivi, p. 170. Su questo aneddoto e in generale sugli aneddoti riguardanti Platone si veda Alice Swift Riginos, *Platonica. The anecdotes concerning the life and writings of Plato*, Brill, Leiden 1976.

28 *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, VII: Herakleides Pontikos, hrsg. von F. Wehrli, Schwabe, Basel-Stuttgart 19692, fr. 2.

29 Ivi, fr. 6.

30 Filodemo, *Storia dei filosofi*. Platone e l'Accademia, p. 190.

31 La fonte di tutte queste notizie è la Lettera VII di Platone, sulla quale si basa anche Plutarco nella *Vita di Dione*.

32 Su Ermodoro si veda Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, pp. 261-263.

33 Platone, Lettera VII 341 c. Nei dialoghi, come è noto, intervengono personaggi diversi, ma mai Platone.

- 34 W. Jaeger, Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale, trad. di G. Calogero, introduzione di E. Berti, Sansoni, Firenze 2004, pp. 144 sgg.; I. Düring, Aristotle in the Ancient Biographical Tradition, Almqvist & Wiksell, Göteborg 1957, testimonianza (d'ora in poi T) 15d.
- 35 Filodemo, Storia dei filosofi. Platone e l'Accademia, p. 186.
- 36 Ivi, p. 187. Il nome di Filippo nel papiro non c'è, ma tutti gli interpreti ritengono che precedesse le parole "il filosofo e astronomo" (cfr. Dorandi, ivi, pp. 219-220).
- 37 De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponthe, Témoignages et fragments, édition, traduction et commentaire par F. Lasserre, Bibliopolis, Napoli 1987, pp. 369-393.
- 38 Cfr. Diogene Laerzio, Vite dei filosofi VIII, cap. 8, e B. Puech, Eudoxe de Cnide, in Goulet (dir.), Dictionnaire cit., III (2000), pp. 293-303.
- 39 Platone, Teeteto 147 c; Sofista 218 b; Politico 257 c-d; Aristotele, Metafisica VII 11, 1036 b 25.
- 40 F. Lasserre, in De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponthe cit., pp. 503-505.
- 41 Düring, Aristotle in the Ancient Biographical Tradition cit., T 31.
- 42 Di tutti questi scritti mi sono occupato nel mio libro La filosofia del "primo" Aristotele cit.
- 43 Aristotele, Etica Nicomachea I 4.
- 44 Düring, Aristotle in the Ancient Biographical Tradition cit., T 34c.
- 45 Ateneo, Deipnosofisti II 59 d-f = Speusippo, Frammenti, fr. 33.
- 46 Aristotele e Altri Autori, Divisioni, a cura di C. Rossitto, Bompiani, Milano 2005.
- 47 H. Usener, Die Organization der wissenschaftlichen Arbeit, in Id., Vortraege und Aufsaeetze, Leipzig, Berlin 1909, pp. 67-102.
- 48 Jaeger, Aristotele. Prime linee cit.; Cherniss, L'enigma dell'Accademia antica cit.
- 49 M. Isnardi Parente, in Speusippo, Frammenti, pp. 377-384.
- 50 Filodemo, Storia dei filosofi. Platone e l'Accademia, p. 185.
- 51 Platone, Repubblica VII, 522 c-531 a.
- 52 Filopono, Commento al "De anima" di Aristotele, p. 117, 26 Hayduck; Elias, Commento alle "Categorie" di Aristotele, p. 118, 18 Busse.
- 53 Proclo, Commento al I libro degli "Elementi" di Euclide, p. 66, 8-68, 4 Friedlein = Gaiser T 15. Su questa leggenda si veda H.D. Saffrey, Ageômetrêtos mêdeis eisitô. Une inscription légendaire, in "Revue des études grecques", LXXXI, 1968, pp. 67-87.
- 54 Diogene Laerzio, Vite dei filosofi III 24 = Gaiser T 18b.
- 55 Plutarco, Vite parallele vol. II, p. 213 = Gaiser T 21b.
- 56 Plutarco, Contro Colote 32, 1126 c-d = Gaiser T 12.
- 57 De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponthe cit., T 1, 9.
- 58 J. Stenzel, Platone educatore, trad. di F. Gabrieli, Laterza, Bari 1936; P.-M. Schuhl, Études platoniciennes, PUF, Paris 1960; M. Isnardi Parente, Teoria e prassi nel pensiero dell'Accademia antica, in "La parola del passato", XI, 1956, pp. 401-433; Ead., Studi recenti e problemi aperti sulla struttura e la funzione della prima Accademia platonica, in "Rivista storica italiana", LXXI, 1959, pp. 271-291.

Note al capitolo secondo

- 1 Simplicio, Commento al “De caelo” di Aristotele, p. 488, 22-25 Heiberg = Gaiser T 16.
- 2 P. Duhem, *Sôzein ta phainomena. Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*, Vrin, Paris 1990 (ed. orig. 1908), p. 3.
- 3 Gaiser, *Das Philosophenmosaik in Neapel* cit. Dello stesso parere si sono dichiarati F. Lasserre, *Commentaire*, in *De Léodamas de Thasos à Philippe d’Oponte* cit., pp. 440-443; e M.-F. Billot, *Académie*, in *Goulet (dir.), Dictionnaire cit.*, I (1989), pp. 693-789.
- 4 Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* V, 86.
- 5 Lasserre, *Commentaire* cit., p. 441, ma prima H.B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus*, Clarendon Press, Oxford 1980, pp. 62-67.
- 6 T.S. Kuhn, *La rivoluzione copernicana. L’astronomia planetaria nello sviluppo del pensiero occidentale*, trad. di T. Gaino, Einaudi, Torino 1972.
- 7 T.S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, trad. di A. Carugo, Einaudi, Torino 1969.
- 8 Platone, *Timeo* 33 b.
- 9 Ivi, 34 a.
- 10 Ivi, 38 b-e.
- 11 Ivi, 38 e-39 b.
- 12 Ivi, 39 c-d.
- 13 Ivi, 40 c-d.
- 14 Aristotele, *Del cielo* II 13, 293 b 30-32, e 14, 296 a 26-27.
- 15 Cfr. J. Dillon, *The Heirs of Plato* cit., p. 215.
- 16 Simplicio, Commento al “De caelo” di Aristotele, p. 488 Heiberg = F. Lasserre (Hrsg.), *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, W. de Gruyter, Berlin 1966, F 121.
- 17 Aristotele, *Metafisica* XII 8, 1073 b 17-22 = Lasserre, *Die Fragmente* cit., D 6.
- 18 Simplicio, Commento al “De caelo” di Aristotele, p. 492 Heiberg = Lasserre, *Die Fragmente* cit., F 124, p. 68, 12-19, 68,31-69,8; trad. di F. Franco Repellini (Id., *Cosmologie greche*, Loescher, Torino 1980).
- 19 Lasserre, *Die Fragmente* cit., F 124, p. 69, 15-70, 2.
- 20 Aristotele, *Metafisica* L 8, 1073 b 22- 32.
- 21 Aristotele, *Del cielo* II 10, 291 a 29-b 10 = Lasserre, *Die Fragmente* cit., D 10.
- 22 Simplicio, Commento al “De caelo” = Lasserre, *Die Fragmente* cit., F 124, p. 73, 12-15.
- 23 Simplicio, Commento al “De caelo” = Lasserre, *Die Fragmente* cit., F 124, p. 73, 18-20.
- 24 G.V. Schiaparelli, *Le sfere omocentriche di Eudosso, di Callippo e di Aristotele*, in “*Memorie del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*”, classe di scienze matematiche e naturali, vol. XIII, serie 3, fasc. 4, Milano 1877.
- 25 Aristotele, *Metafisica* L 8, 1073 b 32-38.
- 26 Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* cit., pp. 159-160.
- 27 A questo proposito devo rinviare al mio libro *La filosofia del primo Aristotele*, Cedam, Padova 1962 (II ed., Vita e Pensiero, Milano 1997).
- 28 Aristotele, *Del cielo* II 14, 296 b 3-6.
- 29 Ivi, 296 b 23-24.
- 30 Aristotele, *Metafisica* L 8, 1073 b 3-8.
- 31 G. Galilei, *Lettera a Belisario Vinta del 7 maggio 1610*, in Id., *Opere*, Barbera, Firenze 1968, vol. X, pp. 352-353 (edizione nazionale).
- 32 R. Bellarmino, *Lettera al Padre Foscarini*, in Galilei, *Opere* cit., XII, pp. 171-172.
- 33 Aristotele, *Metafisica* L 8, 1073 b 8-17.

- 34 Aristotele, *Etica Nicomachea* I 4, 1096 a 16-17.
- 35 Aristotele, *Metafisica* L 8, 1073 b 38-1074 a 5.
- 36 Ivi, 1074 a 6-14.
- 37 Che il numero delle sfere introdotte da Aristotele sia eccessivo è stato notato da vari studiosi, tra cui G.E.R. Lloyd, *La scienza dei Greci*, trad. di A. Salvadori e L. Libutti, Laterza, Roma-Bari 1978, p. 92.
- 38 Aristotele, *Del cielo* II 12.
- 39 Simplicio, *Commento al "De caelo"* = Lasserre, *Die Fragmente cit.*, F 125; trad. di F. Franco Repellini.
- 40 Averroè, *Commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*, c. 62, pp. 393-394; Tommaso d'Aquino, *Commento al "De caelo et mundo" di Aristotele*, a cura di R.M. Spiazzi, Marietti, Torino 1952, libro II, quaestio XVII, c. 451.
- 41 Herakleides Pontikos, in *Die Schule des Aristoteles*, fr. 104, trad. di F. Franco Repellini (*Cosmologie greche cit.*).
- 42 Ivi, fr. 106.
- 43 Cfr. il commento di Wehrli a Herakleides Pontikos cit., pp. 95-100.
- 44 Ivi, fr. 105.
- 45 Perciò Dillon, *The Heirs of Plato cit.*, p. 215, ritiene che l'ipotesi di Eraclide volesse essere una delucidazione, o una correzione, della posizione assunta da Platone nel *Timeo*.
- 46 Herakleides Pontikos cit., fr. 107.
- 47 Ivi, fr. 108.
- 48 Cfr. Franco Repellini, *Cosmologie greche cit.*, pp. 251-253.
- 49 Herakleides Pontikos cit., fr. 109.
- 50 Si tratta di H. Martin, F. Hultsch, G.V. Schiaparelli, T. Heath, citati da Wehrli nel suo commento a Herakleides Pontikos cit., p. 97.
- 51 Cfr. Kuhn, *La rivoluzione copernicana cit.*, pp. 256-268.
- 52 Questa è l'interpretazione data da E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle 1923, pp. 211-212, seguita da Wehrli, in Herakleides Pontikos cit., p. 97.
- 53 Herakleides Pontikos cit., fr. 110.
- 54 Wehrli, in Herakleides Pontikos cit., pp. 98-99.
- 55 Lasserre, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponite cit.*, pp. 442-443.
- 56 Herakleides Pontikos cit., fr. 111-117.
- 57 Cfr. Philippus Opuntius, in *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponite cit.*, T 1.
- 58 Platone, *Leggi* X, 893 c.
- 59 Ivi, 893 c-d.
- 60 Ivi, 898 e-899 a.
- 61 Una nota testimonianza di Cicerone afferma che Aristotele, nel III libro del dialogo *Sulla filosofia*, avrebbe considerato divina una "mente", priva di corpo e movente il mondo di moto circolare (replicatione quadam), ed avrebbe ammesso come divino anche "l'ardore del cielo", cioè l'etere, sempre moventesi in circolo con grande velocità (Cicerone, *De natura deorum* I, 13, 33 = Aristotele, *De philosophia* fr. 26).
- 62 M. Gentile, *La dottrina platonica delle idee numeri e Aristotele*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1930, pp. 131-139.
- 63 Aristotele, *Metafisica* XII 7, 1073 a 7-8.
- 64 Aristotele, *Del cielo* II 13, 293 b 30-32.
- 65 Platone, *Leggi* VII, 822 a.
- 66 Plutarco, *Problemi platonici* 8, 1 = Teofrasto, *Opinioni dei fisici* fr. 22 in H. Diels, *Doxographi graeci*, W. de Gruyter, Berlin 1958; Plutarco, *Vita di Numa* 11.
- 67 Quest'ultima è l'opinione di Lasserre, in *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponite cit.*,

pp. 641-642, dove si attribuiscono le altre interpretazioni rispettivamente a H. Cherniss, L. Tarán e K. Gaiser.

68 Cfr. Philippus Opuntius, in De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponthe cit., T 4b, F 14b, 15b.

69 Ivi, T 2 e 5.

70 Cfr. M. Isnardi Parente, Filippo di Medma (?) e la cerchia di Platone, in "Archivio Storico per la Calabria e la Lucania", 69, 2002, pp. 9-15.

71 Platone, Epinomide 982 c-d.

72 Ivi, 986 a-b.

73 Ivi, 987 b-c.

74 Philippus Opuntius, in De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponthe cit., F 15b, 33, 39b.

Note al capitolo terzo

- 1 Simplicio, Commento alle Categorie di Aristotele, p. 208, 28-32 = Antistene, fr. 149, in G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, Napoli, Bibliopolis 1990, vol. II, p. 193.
- 2 Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae* cit., vol. IV, p. 328.
- 3 P. Natorp, *Dottrina platonica delle Idee. Una introduzione all'Idealismo*, a cura di G. Reale e V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1999.
- 4 F.J. Gonzalez, *Perché non esiste una "teoria platonica delle idee"*, in M. Bonazzi e F. Trabattori (a cura di), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Cisalpino, Milano 2003, pp. 31-68.
- 5 Platone, *Repubblica* V, 477 a-e.
- 6 Platone, *Timeo* 29 a-b.
- 7 M. Baltes e M.-L. Lakmann, *Idea (dottrina delle idee)*, in F. Fronterotta e W. Leszl (a cura di), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005, pp. 1-24.
- 8 Platone, *Fedone* 74 a-b (la traduzione è un po' modificata, per maggiore aderenza al testo).
- 9 G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, in Id., *Opere* cit., 1890-1907, vol. VII, pp. 128-129 (edizione nazionale).
- 10 Platone, *Fedone* 75 c-d.
- 11 Ivi, 76 d-77 a.
- 12 Platone, *Eutifrone* 6 d-e (traduzione modificata).
- 13 *Sulle ragioni che possono avere indotto Platone a porre l'esistenza delle Idee* si veda W. Leszl, *Introduzione*, in Fronterotta e Leszl, *Eidos-Idea* cit., pp. vii-xxix, e Id., *Ragioni per postulare le idee*, in ivi, pp. 37-74.
- 14 Platone, *Parmenide* 129 a-130 a.
- 15 Ivi, 130 e-131 a.
- 16 Ivi, 131 a-e.
- 17 *Sui problemi posti dalla partecipazione di* veda F. Fronterotta, *Methexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche, dai dialoghi giovanili al "Parmenide"*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2001.
- 18 Ivi, 132 a-b.
- 19 Ivi, 132 b-c.
- 20 La presenza di questa forma di platonismo nella filosofia moderna è stata bene illustrata da A. Zadro, *Platone nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- 21 Ivi, 132 d-133 a.
- 22 Ivi, 133 b-134 e.
- 23 Ivi, 135 a-b.
- 24 Platone, *Sofista* 246 a-c.
- 25 Ivi, 248 a-249 a.
- 26 Aristotele, *Metafisica* A 6, 987 a 29, b 12, 988 a 7.
- 27 Ivi, 9, 990 a 34-b 9.
- 28 Jaeger, *Aristotele. Prime linee* cit., pp. 227-228.
- 29 Aristotele, *Metafisica* A 9, 990 b 8-13.
- 30 Alessandro di Afrodisia, *Commentario alla "Metafisica" di Aristotele* = Aristotele, *Frammenti, Delle idee* fr. 3. Per un'analisi dettagliata di tali argomenti si vedano W. Leszl, *Il "De Ideis" di Aristotele e la teoria platonica delle Idee*, La Colombaria, Firenze 1975, e G. Fine, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Clarendon Press, Oxford 1993.
- 31 Platone, *Repubblica* X, 596 b.

- 32 Proclo, Commento al Parmenide di Platone p. 691 Stallbaum = Senocrate-Ermodoro, Frammenti, fr. 94.
- 33 M. Isnardi Parente, Il dibattito sugli "eidè" nell'Accademia antica, in Fronterotta e Leszl, Eidos-Idea cit., pp. 161-170.
- 34 Aristotele, Metafisica L, 3, 1070 a 18-19.
- 35 Platone, Repubblica X, 597 b.
- 36 Aristotele, Metafisica A 9, 990 b 13-14.
- 37 Tali critiche si desumono da una versione del commento di Alessandro più ampia di quella riportata nella traduzione di Giannantoni (che si basa su W.D. Ross, *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Clarendon Press, Oxford 1955).
- 38 Aristotele, Metafisica A 9, 990 b 15-17.
- 39 Simplicio, Commento alle Categorie di Aristotele p. 38, 11 sgg. Kalbfleisch = Speusippo, Frammenti, fr. 43; Aristotele, Categorie 1.
- 40 G.E.L. Owen, A Proof in the *Peri Ideôn*, in "Journal of Hellenic Studies", 77, 1957, pp. 103-11, ristampato in Id., *Logic, Science, and Dialectic*, ed. by M.C. Nussbaum, Cornell University Press, Ithaca 1986, pp. 165-179.
- 41 Platone, Sofista 255 c-d.
- 42 Simplicio, Commento alle Categorie di Aristotele p. 63, 22 sgg. Kalbfleisch = Senocrate-Ermodoro, Frammenti, fr. 95.
- 43 Aristotele, Sulle Idee fr. 4.
- 44 L'argomento del terzo uomo ha dato origine a una letteratura sterminata, di cui l'ultima espressione è l'articolo di M. Mariani, Aristotele e il "terzo uomo", in Fronterotta e Leszl, Eidos-Idea cit., pp. 191-210.
- 45 Aristotele, Metafisica A 9, 991 a 8-19. Questo passo è riportato come fr. D 1 di Eudosso da Lasserre, *Die Fragmente* cit.
- 46 Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* VIII, 8, 86, e B. Puech, Eudoxe de Cnide, in Goulet (dir.), *Dictionnaire* cit., III (2000), pp. 293-303.
- 47 Aristotele, *De generatione et corruptione* I 10, 328 a 20-32.
- 48 Platone, Sofista 253 b-c; Filebo 16 d-e.
- 49 Aristotele, Sulle Idee fr. 5 = Eudosso, fr. D 2, in Lasserre, *Die Fragmente* cit.
- 50 Aristotele, Metafisica Z 2, 1028 b 18-24 = Speusippo, Frammenti, fr. 48 (traduzione della curatrice, un po' modificata: traduco *ousiai* con "piani di realtà" perché questo intendevano i Platonici).
- 51 Aristotele, Metafisica A 6, 987 b 14-17.
- 52 Aristotele, Metafisica M 6, 1080 a 12-35.
- 53 Aristotele, Metafisica M 9, 1086 a 2-5 = Speusippo, Frammenti, fr. 77.
- 54 Aristotele, Metafisica N 2, 1090 a 7-10 = Speusippo, Frammenti, fr. 80.
- 55 H. Cherniss, L'enigma dell'Accademia antica cit.
- 56 Aristotele, Metafisica N 2, 1090 a 34-37 = Speusippo, Frammenti, fr. 80.
- 57 Ivi, 1090 a 10-15, 25-30.
- 58 Aristotele, Metafisica M 8, 1083 b 1-3 = Senocrate-Ermodoro, Frammenti, fr. 109.
- 59 Ivi, Z 2, 1028 b 24-26 = Senocrate-Ermodoro, Frammenti, fr. 103.
- 60 Ivi, L 1, 1069 a 34-35 = Senocrate-Ermodoro, Frammenti, fr. 106.
- 61 Ivi, M 1, 1076 a 10-11 = Senocrate-Ermodoro, Frammenti, fr. 107.
- 62 Ivi, M 4, 1078 b 9-12.
- 63 Teofrasto, Metafisica 6 b 12-14 = Gaiser T 30.
- 64 Aristotele, Metafisica L 8, 1074 a 20; M 8, 1084 a 12-13.
- 65 Siriano, Commento alla Metafisica di Aristotele 122, 18 sgg. Kroll, e 141, 21 sgg. Kroll = Senocrate-Ermodoro, Frammenti, fr. 114 e 115.

- 66 Teofrasto, *Metafisica* 6 a 23 sgg. = Senocrate-Ermodoro, Frammenti, fr. 100.
- 67 Aristotele, *Del cielo* I 9, 279 b 32 sgg. = Senocrate-Ermodoro, Frammenti, fr. 153.
- 68 Proclo, *Commento al Parmenide di Platone* p. 691 Stallbaum = Senocrate-Ermodoro, Frammenti, fr. 94.
- 69 Aristotele, *Metafisica* B 3, 998 b 30-999 a 14 = Senocrate-Ermodoro, Frammenti, fr. 122.
- 70 Alexandre d'Aphrodise, *Commentaires sur Aristotele perdus en grec et autres épîtres*, publiées par A. Badawi, Beyrouth 1971, pp. 281-282 = Senocrate-Ermodoro, Frammenti, fr. 121.
- 71 Aristotele, *Categorie* 5, 2 a 11-19.
- 72 Aristotele, *Metafisica* M 8, 1083 b 3-8.
- 73 Ivi, M 9, 1986 a 5-11 = Senocrate-Ermodoro, Frammenti, fr. 110.
- 74 Nel *De motu Galilei* definisce Aristotele parum in geometria versatum (Id., *Opere cit.*, vol. I, p. 285).
- 75 T. Heath, *Mathematics in Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1949 (II ed., Garland, New York 1980); E. Cattanei, *Enti matematici e metafisica. Platone, l'Accademia e Aristotele a confronto*, Vita e Pensiero, Milano 1996; I. Toth, *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria*, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- 76 Aristotele, *Metafisica* A 6, 987 a 32-b 10; e M 4, 1078 b 12-17.
- 77 Aristotele, *Metafisica* M 4, 1078 b 23-32.
- 78 Aristotele, *Metafisica* A 6, 988 a 8-11.
- 79 Ivi, 7, 988 a 34-b 5.
- 80 Aristotele, *Metafisica* Z 6, 1032 a 5-7.
- 81 Ivi, Z 7-9.
- 82 Ivi, 10-11, spec. 1037 a 26-30.
- 83 Aristotele, *De generatione animalium* I, 21-22.
- 84 Aristotele, *Metafisica* L 5, 1071 a 27-30.
- 85 Ivi, Z 17.

Note al capitolo quarto

1 Aristotele, *Metafisica* A 6, 987 b 18-22.

2 Ivi, A 2, 982 b 9-10.

3 Ivi, A 3, 983 b 20-21.

4 Ivi, A 6, 987 b 33-988 a 1.

5 Ivi, M 7, 1082 a 15.

6 Ivi, A 6, 988 a 1-17.

7 Platone, *Repubblica* VI, 508 c, 509 b-c (traduzione leggermente modificata).

8 Ivi, 505 bc, 506 b.

9 Platone, *Filebo* 16 c, trad. di G. Cambiano, in Id., *Dialoghi filosofici*, II, Utet, Torino 1981 (traduzione modificata).

10 Ivi, 15 a.

11 Ivi, 16 d.

12 Ivi, 24 a, 25 c.

13 Ivi, 25 a-b.

14 Ivi, 25 d-e.

15 Ivi, 25 b-26 d.

16 Ivi, 26 e, 27 b, 28 d.

17 Ivi, 64 d-65 a.

18 Aristosseno, *Elementi di armonia* II, 39-40 Da Rios = Krämer, *Testimonia Platonica* 1 (in H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1982), d'ora in poi Krämer TP. Riporto la traduzione di Krämer, il quale in una prima edizione della sua raccolta di testimonianze introdusse prima di agathon l'articolo (t'), mentre in una seconda edizione vi rinunciò, introducendo una virgola tra agathon e hen e traducendo "che esiste un Bene, un'unità".

19 M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica*. Per una raccolta delle principali testimonianze sui legomena agrapha dogmata di Platone. Testimonianze di età ellenistica e imperiale, in "Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei", CCCXCV, 1998, cl. sc. mor., *Memorie*, s. IX, vol. X, fasc. I, B 1 (d'ora in poi TP).

20 Simplicio, *Commento alla Fisica* di Aristotele 151, 6-19, e 453, 22-23 Diels = Krämer TP 2-3; Alessandro di Afrodisia, *Commento alla Metafisica* di Aristotele 55, 20-56,55 Hayduck = Krämer TP 10.

21 Aristotele, *Fisica* IV 2, 209 b 11-17 = Krämer TP 4.

22 Alessandro, *Commento alla Metafisica* di Aristotele 55, 20-56, 14 = Krämer TP 10; Aristotele, *Sul bene* fr. 2 Ross.

23 Ivi, 56, 14-20.

24 Simplicio, *Commento alla Fisica* di Aristotele 247-30-248,15 Diels = Krämer TP 13, Isnardi Parente TP B 2.

25 Isnardi Parente, *Testimonia Platonica* cit., pp. 14-15.

26 Simplicio, *Commento alla Fisica* di Aristotele 453,30-455,11 Diels = Krämer TP 11, Isnardi Parente TP C 12.

27 Sesto Empirico, *Adversus physicos* X, 248-277 = Krämer TP 12, Isnardi Parente TP C 2.

28 Aristotele e Altri Autori, *Divisioni* cit.

29 Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* III, 108-109, n. 32 = Krämer TP 27. Si veda anche il testo simile in *Divisiones Aristoteleae*, ed. Mutschmann, n. 67 = Krämer TP 28.

30 *Divisiones Aristoteleae*, ed. Mutschmann, n. 68 = Krämer TP 29; Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* III, 104-105, n. 27 = Krämer TP 30.

31 Alessandro, *Commento alla Metafisica* di Aristotele 57, 1-34 = Aristotele, *Sul bene* fr. 2

Ross, Isnardi Parente TP C 3. Gaiser e Krämer non ritengono invece che questa parte del commento di Alessandro derivi dalla relazione di Aristotele Sul bene.

32 Cfr. E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1997 (II ed.), pp. 225-226.

33 Alessandro, *Commento alla Metafisica di Aristotele* 59,28-60,1 = Aristotele, *Sul bene* fr. 4 Ross, Isnardi Parente TP C 4.

34 Vita Aristotelis Marciana 31-32 in Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* cit. = Aristotele, *Sul bene* fr. 1 Ross.

35 E. Berti, C'è un'etica nelle "dottrine non scritte" di Platone?, in M. Migliori e L.M. Napolitano Valditara (a cura di), *Plato Ethicus. La filosofia è vita*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 35-49.

36 Aristotele, *Metafisica A* 9, 990 b 17-22.

37 Alessandro, *Commento alla Metafisica di Aristotele* 85,20-86,3 = Aristotele, *Sulle Idee* fr. 4 Ross.

38 Aristotele, *Metafisica Z* 2, 1028 b 21-24 = Speusippo, *Frammenti*, fr. 48.

39 Ivi, M 8, 1983 a 24 = Speusippo, *Frammenti*, fr. 76.

40 Ivi, M 9, 1985 b 5-10 = Speusippo, *Frammenti*, fr. 83.

41 Ivi, 1085 a 31-35 = Speusippo, *Frammenti*, fr. 84.

42 Aristotele, *Topici I* 18, 108 b 23 sgg. = Speusippo, *Frammenti*, fr. 85.

43 Aristotele, *Metafisica L* 7, 1072 b 30 sgg. = Speusippo, *Frammenti*, fr. 53.

44 Aristotele, *Metafisica N* 4, 1091 b 30 sgg. = Speusippo, *Frammenti*, fr. 64.

45 Aristotele, *Metafisica L* 10, 1075 a 31 sgg. = Speusippo, *Frammenti*, fr. 66.

46 Teofrasto, *Metafisica* p. 36 Ross-Fobes = Speusippo, *Frammenti*, fr. 72.

47 Aristotele, *Metafisica M* 5, 1092 a 9-15 = Speusippo, *Frammenti*, fr. 57.

48 Proclo, *Commento al "Parmenide" di Platone* 38,32-40,5 Klíbanky-Labowsky = Speusippo, *Frammenti*, fr. 62. Si noti il latino medievale di Guglielmo di Moerbeke, che introduce nella sua traduzione l'articolo in francese. La sua traduzione doveva infatti essere adottata nell'Università di Parigi.

49 Lo status quaestionis al riguardo è riassunto bene da C. Rossitto nella voce Speusippo dell'ultima edizione dell'Enciclopedia Filosofica, Bompiani, Milano 2006.

50 Aristotele, *Metafisica M* 8, 1083 a 20 sgg. = Speusippo, *Frammenti*, fr. 76.

51 Ivi, 9, 1085 b 21 sgg. = Speusippo, *Frammenti*, fr. 83.

52 Ivi, N 1, 1087 b 30 sgg. = Speusippo, *Frammenti*, fr. 59a (in M. Isnardi Parente, *Supplementum Academicum*. Per l'integrazione e la revisione di Speusippo, *Frammenti* ecc., in "Atti della Accademia Nazionale dei Lincei", classe di scienze morali, Memorie, serie IX, vol. VI, fasc. 2, CCCXCII, 1995).

53 Ivi, G 2, 1004 b 27-29; I 3, 1054 a 20 sgg.

54 Ivi, M 3, 1090 b 13 sgg. = Speusippo, *Frammenti*, fr. 86.

55 Ivi, N 1, 1088 b 28-35 = Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, fr. 99.

56 Teofrasto, *Metafisica* p. 12 Ross-Fobes = Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, fr. 100.

57 Aezio, *Placita I*, 3, 23, p. 288 in Diels, *Doxographi graeci* cit. = Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, fr. 101.

58 Le ultime prese di posizione in questo senso sono di F. Declava Caizzi, *La "materia scorrevole"*. Sulle tracce di un dibattito perduto, in J. Barnes and M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum*, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 425-470; Dillon, *The Heirs of Plato* cit., pp. 100-101, e Rossitto, voce Senocrate, in *Enciclopedia Filosofica* cit.

59 In questo senso si è espressa Isnardi Parente, *Supplementum Academicum* cit., pp. 295-301.

60 Aristotele, *Metafisica Z* 11, 1036 b 12 sgg. = Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, fr. 105.

61 Ivi, N 3, 1090 b 21 sgg. = Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, fr. 117.

- 62 Ivi, M 8, 1084 a 37 sgg. = Senocrate-Ermodoro, Frammenti, fr. 126.
- 63 Cfr. Senocrate-Ermodoro, Frammenti, fr. 127.
- 64 Alessandro, Commento alla Metafisica di Aristotele 120, 6 sgg. Hayduck = Senocrate-Ermodoro, Frammenti, fr. 128.
- 65 Aezio, Placita I 7, 30, p. 304 in Diels, *Doxographi graeci cit.* = Senocrate-Ermodoro, Frammenti, fr. 213.
- 66 H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Hakkert, Amsterdam 1964. Di questo parere è anche Dillon, *The Heirs of Plato cit.*, pp. 107-108.
- 67 Isnardi Parente, *Supplementum Academicum cit.*, p. 305.
- 68 Platone, *Timeo* 35 a-b.
- 69 M. Baltes, *Zur Theologie des Xenokrates*, in R. van den Broek, T. Baarda and J. Mansfeld (eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Brill, Leiden 1988, pp. 43-68.
- 70 Isnardi Parente, *Supplementum Academicum cit.*, pp. 302-309.
- 71 Aristotele, *Metafisica* L 10, 1075 a 28-b 1.
- 72 Platone, *Leggi* X, 898 e-899 a.
- 73 Cicerone, *De natura deorum* I, 13, 33 = Aristotele, *De philosophia* fr. 26 Ross.
- 74 Aristotele, *Metafisica* L 7, 1073 a 8-9.
- 75 E. Berti, *L'oggetto dell'eikòs mythos nel "Timeo" di Platone*, in T. Calvo and L. Brisson (eds.), *Interpreting the "Timaeus-Critias"*. *Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1997, pp. 119-131 (ristampato in E. Berti, *Nuovi studi aristotelici*, II: *Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 553-570).
- 76 Aristotele, *Metafisica* L 2, 1069 b 3-9.
- 77 Aristotele, *Fisica* IV 2, 209 b 11-17.
- 78 E. Berti, *La materia come soggetto in Aristotele e nei suoi moderni epigoni*, in "Quaestio", VII, 2007, pp. 25-52.
- 79 Aristotele, *Metafisica* L 2, 1069 b 14-20.
- 80 Ivi, 1069 b 24-26.
- 81 Ivi, 1069 b 26-31.
- 82 Ivi, 1069 b 32-34.
- 83 Aristotele, *Fisica* I 9, 192 a 3-25.
- 84 Aristotele, *Metafisica* L 3, 1069 a 36-1070 a 1.
- 85 Aristotele, *De anima* II 4, 415 a 25-30.
- 86 Aristotele, *Metafisica* L 3, 1070 a 4-30.
- 87 Ivi, 4, 1070 b 1-4.
- 88 Ivi, 1070 b 8-10.
- 89 Aristotele, *Metafisica* B 4, 1001 a 9-b 1.
- 90 Ivi, B 3, 998 b 22-27, e *Analitici posteriori* II 7, 92 b 13-15.
- 91 Aristotele, *Metafisica* L 4, 1070 b 17-21.
- 92 Ivi, 1070 b 22-35.
- 93 Ivi, 1071 a 3-17.
- 94 Ivi, 1071 a 17-22.
- 95 Ivi, 1071 a 27-29.
- 96 Ivi, 1071 a 36.
- 97 Tuttavia questa interpretazione non è certa, in quanto "il primo in atto" può significare anche l'atto prossimo all'individuo, non il genere o la specie, cfr. ivi, 1071 a 19.
- 98 Cfr. Aristotele, *Fisica* III 1, 201 a 11-12.
- 99 Aristotele, *Metafisica* L 6, 1071 b 3-20.
- 100 Aristotele, *Fisica* VIII 6-8.

101 Aristotele, Metafisica L 6, 1072 a 9-17.

102 Ivi, 7, 1072 a 26-b 4.

103 Teofrasto, Metafisica 5 a 25-28 Ross-Fobes.

104 Aristotele, Metafisica L 7, 1072 b 4-14.

105 Ivi, 1072 b 13-30.

106 Ivi, 1072 b 30-1073 a 17.

107 Ivi, cap. 8.

108 Ivi, cap. 9.

109 Aristotele, Metafisica A 2, 983 a 5-10.

110 Aristotele, Metafisica L 10, 1075 a 11-19.

111 Ivi, 1075 a 19-25.

112 Ivi, 1075 b 17-20.

113 Ivi, 1075 b 20-24.

114 Ivi, 1075 b 37-1076 a 4.

Note al capitolo quinto

- 1 Aristotele, *Etica Nicomachea* VII 12, 1152 b 7-12.
- 2 Ivi, VII 1, 1045 b 3-7.
- 3 Questa era, ad esempio, l'opinione di E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtliche Entwicklung*, vol. II/1, Leipzig 1879 (IV ed.), p. 1009, nota 4.
- 4 G. Giannantoni, *I Cirenaici*, Sansoni, Firenze 1958, pp. 154-161; Lasserre, *Die Fragmente cit.*, pp. 151 sgg.
- 5 I. Düring, *Aristotele*, trad. di P. Donini, Mursia, Milano 1978; O. Gigon, *Aristotelis Opera*, III: *Librorum deperditorum fragmenta*, coll. et adnotat. instr. O. Gigon, W. de Gruyter, Berlin 1987; Berti, *La filosofia del primo Aristotele cit.*
- 6 Aristotele, *Etica Nicomachea* X 2, 1172 b 9-14 (traduzione modificata) = Eudosso, fr. 3 in Lasserre, *Die Fragmente cit.* Cfr. anche VII 13, 1153 b 25-26.
- 7 Ivi, 1172 b 15-18.
- 8 Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae cit.*, vol. IV A 95-96.
- 9 Cicerone, *Tusculanae disputationes* V 35; *De finibus* II, 32, 16 = Aristotele, *Protreptico* fr. 16 Ross.
- 10 Aristotele, *Etica Nicomachea* X 2, 1172 b 18-20; VII 13, 1153 b 1-4.
- 11 Ivi, X 2, 1172 b 20-23 = Eudosso, fr. 3 in Lasserre, *Die Fragmente cit.*
- 12 Ivi, X 2, 1172 b 23-25 = Eudosso, fr. 3 in Lasserre, *Die Fragmente cit.*
- 13 Ivi, I 12, 1101 b 27-31 = Eudosso, fr. 4 in Lasserre, *Die Fragmente cit.*
- 14 Ivi, VII 12, 1152 b 15-16, 19-20.
- 15 Ivi, X 2, 1172 b 35-36.
- 16 Ivi, VII 14, 1153 b 19-21.
- 17 Cicerone, *Tusculanae disputationes* V, 31,87 = Speusippo, *Frammenti*, fr. 105.
- 18 Aristotele, *Etica Nicomachea* VII 14, 1153 b 4-6 = Speusippo, *Frammenti*, fr. 108.
- 19 Ivi, X 2, 1173 a 5-8.
- 20 Ivi, X 3, 1173 a 29-31; VII 12, 1152 b 12-15.
- 21 Ivi, VII 12, 1152 b 16-18.
- 22 Speusippo, *Frammenti*, fr. 1, 2, 5, 7, 11.
- 23 Speusippo, *Frammenti*, fr. 22.
- 24 Aristotele, *Etica Nicomachea* X 3, 1173 b 21.
- 25 Ivi, VII 12, 1152 b 18-19.
- 26 Platone, *Filebo* 44 c, trad. di A. Zadro, in *Id.*, *Opere*, a cura di G. Giannantoni, 2 voll., Laterza, Bari 1966, vol. I.
- 27 Ivi, 44 d, 45 e-46 a.
- 28 Aristotele, *Etica Nicomachea* VII 12, 1152 b 10-11.
- 29 Ivi, 1152 b 20-23.
- 30 Ivi, X 1, 1172 a 28-33.
- 31 Platone, *Filebo* 24 e-25 a.
- 32 Ivi, 27 e-28 a.
- 33 Sesto Empirico, *Adversus mathematicos* X 268 = Krämer TP 12.
- 34 *Divisiones Aristoteleae*, ed. Mutschmann, n. 68.
- 35 Platone, *Filebo* 53 c.
- 36 Ivi, 53 c-55c.
- 37 Aristotele, *Etica Nicomachea* X 1172 b 28-34.

- 38 Platone, Filebo 20 c-22 e, 60 a-61 b.
- 39 Ivi, 12 c-13 a, 50 e-52 b.
- 40 Aristotele, Etica Nicomachea VII 14, 1153 b 25-26.
- 41 Ivi, 1153 b 32-33.
- 42 Ivi, X 2, 1172 b 35-1173 a 5.
- 43 Ivi, VII 13, 1153 a 27-35.
- 44 Ivi, 14, 1153 b 12-19.
- 45 Ivi, 1153 b 19-21.
- 46 Ivi, 15, 1154 b 15-31.
- 47 Aristotele, Topici IV 3, 123 b 27-30.
- 48 Aristotele, Categorie 11, 13 b 36-14 a 4.
- 49 Ivi, 14 a 6-4.
- 50 Aristotele, Topici II 7, 113 a 5-8.
- 51 Aristotele, Etica Nicomachea VII 14, 1153 b 5-9.
- 52 Ivi, VII 14, 1154 a 8-11.
- 53 Ivi, X 2, 1173 a 5-13.
- 54 Ivi, 1173 a 15-22.
- 55 H.J. Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles, Winter, Heidelberg 1959, pp. 346-347.
- 56 Aristotele, Etica Nicomachea X 2, 1172 b 20-23 = Eudosso, fr. 3 in Lasserre, Die Fragmente cit.
- 57 Ivi, VII 13, 1153 a 7-14.
- 58 Ivi, 15, 1154 b 26-28.
- 59 Ivi, X 2, 1173 a 31-b 20.
- 60 Ivi, X 3, 1174 b 31-33.
- 61 Ivi, X 5.
- 62 Ivi, X 6.
- 63 G.E.L. Owen, Aristotelians Pleasures, in J. Barnes, M. Schofield and R. Sorabji (eds.), Articles on Aristotle, Duckworth, London 1977, vol. II, pp. 92-103. Dello stesso parere è R. Laurenti in Aristotele, Scritti sul piacere, a cura di R. Laurenti, Palermo 1989, pp. 183-185.
- 64 W. Jaeger, Aristotele. Prime linee cit., pp. 61 e 129; E. Bignone, L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro, La Nuova Italia, Firenze 1936 (II ed. 1973), pp. 331-374.
- 65 Aristotele, Sul piacere fr. 1 Ross.
- 66 Cicerone, Tusculanae disputationes 5, 35, 101. Questo frammento è attribuito al Protreptico da Ross, Aristotelis Fragmenta Selecta cit., p. 52, e al dialogo Sul piacere da R. Laurenti, in Aristotele, I frammenti dei dialoghi, traduzione, introduzione e commento di R. Laurenti, Loffredo, Napoli 1987, pp. 824-825, del quale si veda anche l'ampio commento.
- 67 Aristotele, Sulla giustizia fr. 4 Ross.
- 68 Aristotele, Protreptico fr. 5 Ross. Per la traduzione si veda Aristotele, Protreptico. Esortazione alla filosofia, a cura di E. Berti, Utet Libreria, Torino 2000.
- 69 Aristotele, Etica Nicomachea X 2, 1172 b 26-28.
- 70 Ivi, VII 13, 1153 a 20-23.
- 71 Ivi, X 2, 1173 b 20-1174 a 1.
- 72 Ivi, VII 12, 1152 b 18-19.
- 73 Ivi, 13, 1153 a 23-27.

Note al capitolo sesto

- 1 G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, Le Monnier, Firenze 1938.
- 2 Platone, *Lettere*, a cura di A. Maddalena, Laterza, Bari 1948.
- 3 Platone, Lettera VII 324 b-c.
- 4 Ivi, 325 d-e.
- 5 Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* III, 23-24.
- 6 Cfr. *supra*, cap. I, nota 56.
- 7 Platone, Lettera VII 326 a-b.
- 8 Platone, *Repubblica* V, 473 d.
- 9 Plutarco, *Vita di Dione*, in *Id.*, *Vite parallele* 4-5.
- 10 Platone, *Repubblica* VII, 514 a-519 b.
- 11 Plutarco, *Vita di Dione*, in *Id.*, *Vite parallele* 6-7.
- 12 Platone, Lettera VII 330 c-333 a.
- 13 Plutarco, *Vita di Dione*, in *Id.*, *Vite parallele* 13.
- 14 Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* III, 21.
- 15 Platone, Lettera VII 341 b-344 c.
- 16 Ivi, 334 a-c.
- 17 Per queste ed altre notizie storiche si veda G. Giannelli, *Trattato di storia greca*, Tumminelli, Roma 1954, pp. 330-338.
- 18 Platone, Lettera VII 353 a.
- 19 Ivi, 334 c.
- 20 Isocrate, *Contro i Sofisti* 2-8.
- 21 Isocrate, *Elena* 1-7.
- 22 Platone, *Eutidemo* 278 e-282 e.
- 23 Ivi, 304 d-306 c.
- 24 Isocrate, *Panegirico* 1, in *Id.*, *Orazioni*.
- 25 Ivi, 50.
- 26 Ivi, 151.
- 27 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, traduzione di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1981, vol. I, pp. 116-117.
- 28 Isocrate, *Panegirico* 134 e 141.
- 29 Isocrate, *A Nicocle* 9 e 13.
- 30 Ivi, 35.
- 31 Isocrate, *Nicocle* 8-9.
- 32 Isocrate, *Sulla pace* 145, in *Id.*, *Orazioni*.
- 33 Ivi, 22.
- 34 Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* II, 55.
- 35 Quintiliano, *Institutio oratoria* II, 17, 14 = Aristotele, *Grillo* fr. 2 Ross.
- 36 Platone, *Fedro* 260 d.
- 37 Ivi, 278 e-279 a.
- 38 Filodemo, *Volumina rhetorica* II, 50 Sudhaus.
- 39 Euripide, fr. 796 Nauck.
- 40 Cicerone, *De oratore* III, 35, 141.
- 41 Cicerone, *Tusculanae disputationes* I, 4, 7.

- 42 Filodemo, *Volumina rhetorica* II, 51 Sudhaus.
- 43 Dionisio di Alicarnasso, *De Isocrate* 18.
- 44 *Ibidem*.
- 45 Aristocle, in Eusebio di Cesarea, *Praeparatio evangelica* XV.
- 46 Numenio, in Eusebio di Cesarea, *Praeparatio evangelica* XVI.
- 47 Isocrate, *Antidosis* 258.
- 48 Ivi, 259-262.
- 49 Ivi, 263-269.
- 50 Stobeo, *Ecloghe* IV, 32, 21 = Aristotele, *Protreptico* cit., fr. 1 Düring.
- 51 Vedi *supra*, cap. I, § 3.
- 52 Giamblico, *Protreptico* IX, 52,16-53,2 = Aristotele, *Protreptico* cit., fr. 42 Düring.
- 53 Aristotele, *Protreptico* cit., fr. 43 e 44 Düring.
- 54 Ivi, fr. 46 Düring.
- 55 Ivi, fr. 52 Düring.
- 56 Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* IV, 1.
- 57 Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana* I 34 = Speusippo, *Frammenti*, fr. 8.
- 58 Cfr. Isnardi Parente, in Speusippo, *Frammenti*, pp. 209-210.
- 59 Speusippo, *Frammenti*, fr. 156.
- 60 Isnardi Parente, in Speusippo, *Frammenti*, p. 398.
- 61 Ivi, p. 401.
- 62 Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* IV, 8-9 = Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, fr. 2.
- 63 Cfr. Isnardi Parente, in Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, pp. 277-278.
- 64 Cfr. G. Maddoli, *Senocrate nel clima politico del suo tempo*, "Dialoghi di Archeologia", 1, 1967, pp. 304-327.
- 65 Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* IV, 8 = Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, fr. 2.
- 66 Cicerone, *Tusculanae disputationes* V, 32, 91 = Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, fr. 24.
- 67 Plutarco, *Vita di Alessandro* 8, 4 sgg. = Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, fr. 32.
- 68 Isnardi Parente, in Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, pp. 289-290.
- 69 Maddoli, *Senocrate nel clima politico del suo tempo* cit.
- 70 Plutarco, *Contro Colote* 31, 1126 c-d = Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, fr. 33.
- 71 Isnardi Parente, in Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, pp. 294-295.
- 72 Plutarco, *Commento a Esiodo* 83 = Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, fr. 34.
- 73 Plutarco, *Vita di Focione* 27, 1-6 = Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, fr. 35.
- 74 Maddoli, *Senocrate nel clima politico del suo tempo* cit.
- 75 Isnardi Parente, in Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, pp. 297-298.

Table of Contents

Introduzione

I. Vita di scuola

1. Il tempo
2. Il luogo
3. Le persone
4. Le cose

II. Le cose come appaiono

1. Il Sole, la Luna e gli astri
2. Platone: l'universo a due sfere
3. Eudosso di Cnido: le sfere omocentriche
4. Aristotele: le sfere retrograde
5. Eraclide Pontico: la rotazione della Terra
6. L'ultimo Platone e Filippo di Opunte: l'animazione degli astri

III. La vera realtà

1. “Figli della terra” e “amici delle Idee”
2. Platone: giustificazione e critica delle Idee
3. Gli “amici delle Idee” e i loro argomenti
4. Eudosso di Cnido e il ricorso alla “mescolanza”
5. Speusippo e la sostituzione delle Idee con i numeri matematici
6. Senocrate e l'identificazione delle Idee con i numeri matematici
7. Aristotele e la sostituzione delle Idee con le forme

IV. Il principio di tutto

1. Le cause prime
2. Allusioni ai principi nei dialoghi di Platone
3. I principi nel corso di Platone “Sul bene”
4. Speusippo: la moltiplicazione dei principi
5. Senocrate: recupero e divinizzazione dei principi platonici
6. Aristotele: dai principi-elementi alle cause prime

V. Il governo di sé stessi

1. La relazione tra il bene e il piacere
2. Eudosso: il piacere è il bene supremo
3. Speusippo: il piacere non è mai un bene
4. Platone: il piacere non è sempre un bene
5. Aristotele: il piacere è sempre un bene, anche se non è il bene supremo

VI. Il governo della città

1. Platone per Atene e Siracusa
2. Isocrate per Atene, per Cipro e per l'Ellade

- 3. Aristotele per Cipro
- 4. La scuola di Platone e i re Macedoni

Note

- Note all'Introduzione
- Note al capitolo primo
- Note al capitolo secondo
- Note al capitolo terzo
- Note al capitolo quarto
- Note al capitolo quinto
- Note al capitolo sesto